MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80059-2

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

MACCRACKEN, JOHN HENRY

TITLE:

JONATHAN EDWARDS IDEALISMUS

PLACE:

HALLE

DATE:

1899

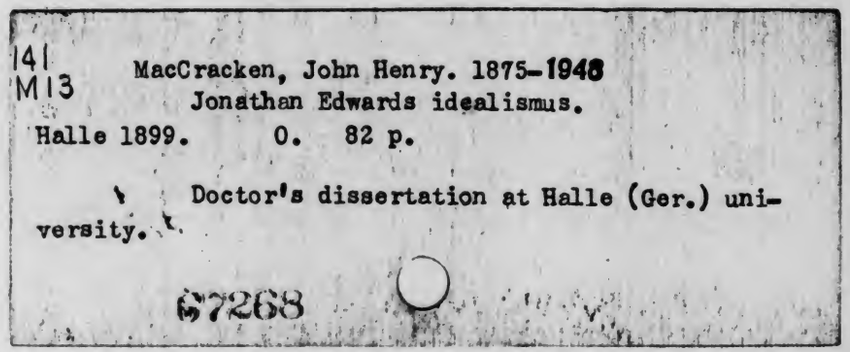
Master Negative #

91-80059-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

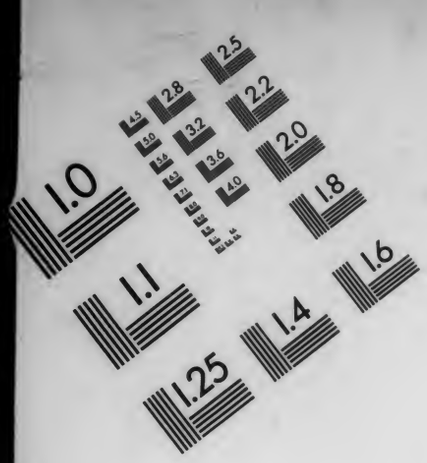
Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record


141
M13
MacCracken, John Henry. 1875-1948
Jonathan Edwards idealismus.
Halle 1899. O. 82 p.
Doctor's dissertation at Halle (Ger.) university.
67268

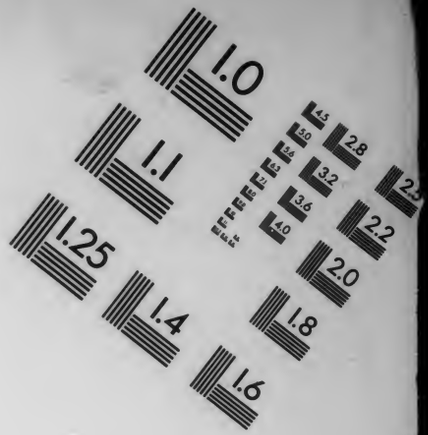
Restrictions on Use:

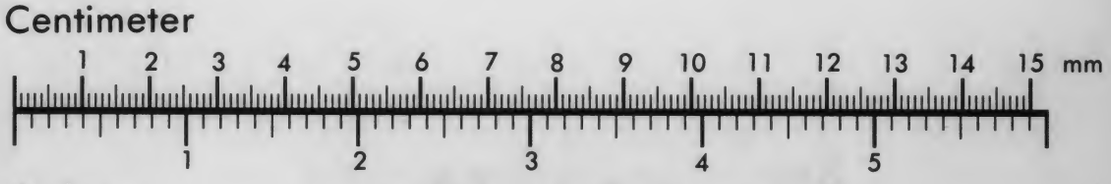
TECHNICAL MICROFORM DATA

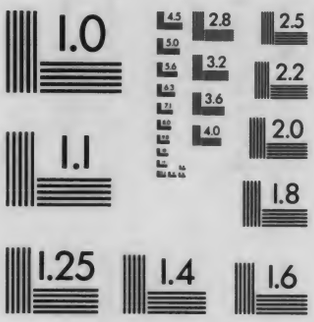
FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5-22-91 INITIALS M.B.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

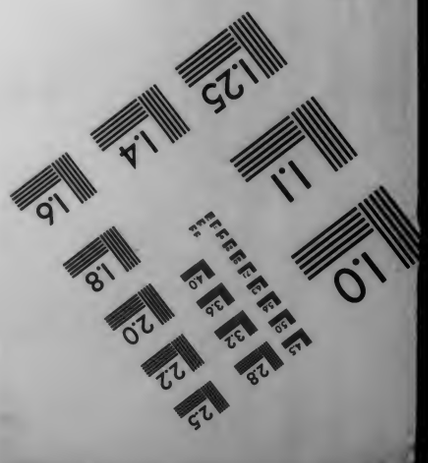


Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202









MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Jonathan Edwards
141
M13

141 M13

Columbia University
in the City of New York

Library

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the library rules or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
	JAN -4 19[illegible]		
FEB 2[illegible]			

C28 (1149) 100M

JONATHAN EDWARDS IDEALISMUS.

INAUGURAL-DISSERTATION

VERFASST UND

DER HOHEN PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT

DER

VEREINIGTEN FRIEDRICHS-UNIVERSITÄT
HALLE-WITTENBERG

ZUR ERLANGUNG

DER PHILOSOPHISCHEN DOCTORWÜRDE

VORGELEGT VON

JOHN HENRY MAC CRACKEN
AUS NEW YORK.

HALLE A. S.
HOFBUCHDRUCKEREI VON C. A. KAEMMERER & CO.
1899.

Inhaltsverzeichnis.

I. Einleitung.

Substanz und Erkenntnistheorie bei Edwards Vorgängern.

§. 1. Descartes, Locke, Newton, Clarke. . . . . 7—15
§. 2. Edwards und Berkeley.
Berkeleys Schriften waren Edwards unbekannt. 16—25
§. 3. Edwards und Collier.
Einflusss des „Clavis Universalis". . . . . 25—36

II. Edwards Idealismus.

A. Die Entwickelung der Theorie.

§. 1. Die Begriffe „Sein" und „Raum"
nach der ältesten Schrift der Abhandlung
über „Being". . . . . 36—46
§. 2. Die Theorie des Idealismus
in ihrer ursprünglichen Gestalt. . . . . 46—49

B. Die Ausarbeitung und Anwendung der Theorie.

§. 3. Über den Begriff „Existenz". . . . . 49—51
§. 4. „ „ „ „Substanz". . . . . 51—53
§. 5. „ „ „ „Wahrheit". . . . . 53—55
§. 6. „ „ „ „Geist" (Persönlichkeit und
Identität). . . . . 55—66
§. 7. Über den Wahrnehmungsprozess. . . . . 66—70
§. 8. Über die Bewegung und die Verschiedenartigkeit des Denkens und des Willens oder des Gefühls. . . . . 70—72

III. Das Verlassen des Idealismus, und Übergang zum theistischen Monismus. 72—80

Der Idealismus Jonathan Edwards[1]) entsprang demselben Boden wie derjenige Berkeleys. Um seine Genesis zu verstehen, müssen wir uns die Form vergegenwärtigen, in welche die Philosophie eines Descartes und eines Lockes die Theorien über „Substanz“ und „Erkenntnis“ gekleidet hatte und die dadurch verursachte Aenderung in dem Begriffe der „Welt der Dinge,“ resp. die Veränderung unserer Anschauungsweise der Aussenwelt.

---

1) Die Quellen zu der Aufstellung einer Theorie des Idealismus Jonathan Edwards sind folgende:

Auszüge der „Notes on Natural Science.“ Die Abhandlung „Being“ (Bd. I, S. 706—708). (Sämtliche angeführten Werke, wenn nicht anders vermerkt, sind solche Jonathan Edwards, herrausgegeben von Dr. Sereno E. Dwight. 10 Bände N. I. 1829). „The Notes on Atoms & Perfectly Solid Bodies“ (Bd. I, S. 708—713). „Notes on Things to be written about“ (Bd. I, S. S. 715—727); No. 23, (S. 724); 44, (S. 725); 47, (S. 727).

Auszüge aus den Aufzeichnungen betitelt „The Mind“ (Bd. I, S. 684—702); No. 1, (S. 696); 2, (S. 678); 3, (S. 679); 6, (S. 688); 9, (S. 673); 10, (S. 688); 13, (S. 674); 15, (S. 687); 19, (S. 687); 25, (S. 676); 27, (S. 668); 28, (S. 669); 31, (S. 679); 32, (S. 679); 34, (S. 669); 35, (S. 679); 36, (S. 671); 37, (S. 686); 40, (S. 671); 45, (S. 700); 51, (S. 670); 53, (S. 687); 61, (S. 674); 62, (S. 697); 63, (S. 698); 65, (S. 678); 67, (S. 683); 69, (S. 680).

Auszüge aus dem älteren Manuscript betitelt „Miscellaneous Observations“ (Hefte F^5, pp. 27^a, 64, 94—146), sowie gewisse Fascikel, welche fürs erste Mal von Prof. Egbert C. Smyth in der „Andover Review“ Bd. XIII, S. 296 veröffentlicht wurde.

Edwards war mit der späteren Philosophie seiner Zeit vertraut und genoss demnach den Vorteil, mit seinen philosophischen Studien gerade da beginnen zu können, wo seine Vorgänger aufgehört hatten.

Der ordnungsmässigen, nach den Gesetzen der Logik vor sich gehenden Gedankenentwickelung, welche Edwards mit seinem Vorgänger verknüpft, nachzuforschen, hat etwas von dem Interesse, das wir geniessen, wenn wir in den Serien: Descartes, Malebranche, Spinoza oder: Locke, Berkeley, Hume oder: Hume, Kant die Gedankenentwickelung verfolgen.

Gewisse Abschnitte, nicht veröffentlichter Manuscripte, in einem Artikel, welchen Prof. Smyth in der „American Journal of Theology" Bd. I, No. 4 veröffentlichte.

Gleichfalls gewisse Hefte der „Miscellaneous Observations" Bd. VII, S. 264.

Ebenso in „Treatise on Original Sin" Bd. II, S. 308—583.

Gleichfalls in „Treatise on the Nature of True Religious Affections." Bd. V.

Gleichfalls in „Dissertation on the Chief End for which God created the World" Bd. III, S. 1—89.

Oben angeführte Schriften begreifen, wie ich glaube, sämtliche Stellen in sich, welche als Quellen zu einer Kenntnis von Edwards Idealismus dienen können. Ein sorgfältiges Durchlesen der 10 Bände der veröffentlichten Werke (speziell in der Absicht, solche Stellen aus findig zu machen) hat keine anderen ausmitteln können.

Was die nicht veröffentlichten Manuscripte betrifft, so hat mir Prof. Edwards A. Park, Curator der meisten derselben und zwanzig Jahre lang ein Forscher über Edwards, versichert, dass sich in diesen nichts befindet, was die Kenntnis des Gegenstandes in erheblicher Weise fördern könnte, und das Gleiche wurde mir von Prof. Smyth in Bezug auf die Manuscripte und Manuscript-Abschriften, welche in seinem Besitze sind, versichert.

Es kann demnach angenommen werden. dass alles Material, das über den in Frage stehenden Gegenstand Aufschluss geben kann, in den oben verzeichneten Schriften enthalten ist, es sei denn, dass das Manuscript der „Notes on the Mind" oder sonst ein unbekanntes zu Tage gefördert wird.

Descartes war der erste, der dem „Problema der Substanz" in der modernen Philosophie eine hervorragende Stelle verschaffte.

Unter Substanz können wir, nach Descartes[1]), nur ein Ding verstehen, das so besteht, dass es zu seinem Bestehen keines anderen Dinges bedarf; und eine Substanz, die durchaus keines anderen Dinges bedarf, kann nur als eine einzige bestehen, nämlich als Gott.

Deshalb gebührt der Name Substanz Gott und den übrigen Dingen nicht in gleichem Sinne, „univoce", wie man in den Schulen sagt. Dagegen können die körperliche Substanz und die Seele oder die denkende Substanz als geschaffen, unter einem gemeinsamen Begriff gefasst werden, weil sie Dinge sind, die bloss Gottes Beistand zu ihrem Dasein bedürfen.

Indess kann die Substanz nicht gleich daraus allein erkannt werden, dass sie ein daseiendes Ding ist, weil dieses allein für sich uns nicht bemerkbar ist, aber wir erkennen sie leicht aus jedem ihrer Attribute, in Folge jenes Gemeinbegriffs, dass das Nichts keine Attribute, keine Eigenschaften und keine Eigentümlichkeiten hat. Denn daraus, dass wir die Gegenwart eines Attributs warnehmen, schliessen wir, dass irgend ein bestehendes Ding oder eine Substanz, dem jenes zugeteilt werden kann, notwendig da sein müsste.

Es giebt für jede Substanz eine vorzügliche Eigenschaft, welche ihre Natur und ihr Wesen bildet, und auf die alle anderen bezogen werden. Nämlich die Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe bildet die Natur der körperlichen Substanz und das Denken bildet die Natur der denkenden Substanz. Diejenigen Eigenschaften, die sich in einem Dinge nie auf verschiedene Weise verhalten, werden Attribute genannt. Alle anderen Eigenschaften heissen „modi" oder Accidentien.

---

1) Rene Descartes: Die Prinzipien der Philosophie, Erster Teil übersetzt von J. H. von Kirchmann, Heidelberg 1887.

Einige von diesen Eigenschaften sind in den Dingen selbst, andere sind in unserem blossen Denken. Um das Klare von dem Dunkeln zu sondern, ist sorgsam zu beachten, dass der Schmerz und die Farbe und Ähnliches nur klar und deutlich aufgefasst werden, wenn sie nur als Wahrnehmungen oder Gedanken gelten; sobald sie aber als Dinge ausserhalb unserer Seele genommen werden, so kann man sich durchaus nicht vorstellen, welcher Art sie sind. Es ist offenbar sachlich dasselbe, ob wir sagen, wir nehmen die Farben in den Gegenständen wahr, als wenn wir sagen, dass wir in den Gegenständen etwas wahrnehmen, von dem wir zwar nicht wissen was es ist, aber was in uns eine sehr klare und bestimmte Empfindung bewirkt, welche die Empfindung der Farbe genannt wird.

Dieses[1]) Etwas das wir nicht kennen, kann als wahre Substanz gedacht werden — deren Form oder Wesenheit die Solidität ist — welche teilbar ist, den ganzen Raum ausfüllt und in einem Zustand mehr oder weniger schneller Bewegung sich befindet. Diese wahre Substanz ist nicht Erde oder Feuer oder Luft oder irgend eine besondere Materie wie Holz, Stein oder Metall, sie hat nicht die Eigenschaften der Wärme, der Kälte, Trockenheit, Feuchtigkeit, Leichtigkeit oder Schwere, sie hat weder Geschmack noch Geruch, noch Klang, noch Farbe, noch Licht, noch ähnliche Eigenschaften. Aber dennoch darf sie nicht verwechselt werden mit jener Urmaterie der Philosophen, welche so von jedweder Form und Qualität entblösst worden ist, dass nichts mehr von ihr übrig bleibt, was einigermassen klar erfasst werden könnte. Ihr Attribut der Solidität ist nicht Accidens, sondern wahre Form und Wesenheit der Substanz.

Descartes war für Locke was dieser für Edwards war. „Die[2]) ersten Bücher, sagte mir Mr. Locke — so

1) Rene Descartes: „Le monde ou traité de la lumière."

2) A. C. Fraser. Lockes Essay on Human Understanding. Oxford 1894.

schreibt Lady Masham — welche ihn an philosophischen Dingen Geschmack finden liessen, waren jene von Descartes." Locke[1]) analysiert Descartes' Begriff der Substanz Die Ausdehnung wird von der Körper (Solidität) unterschieden. Ausdehnung ist eine bestimmte Idee, die wir Raum nennen. Die Ausdehnung schliesst nicht, wie es der Körper thut, die Solidität und den Widerstand gegen die Bewegung von Körpern in sich. Die Teile des blossen Raumes sind von einander untrennbar und deshalb unbeweglich. Was ist denn dieser Raum. Geist oder Körper braucht er nicht zu sein. Es kann ja neben materiellen Dingen ohne Denkvermögen und denkenden Wesen ohne Ausdehnung, auch andere Dinge geben. Wenn gefragt wird, ob der körperlose Raum Substanz oder Accidenz sei, so zögere ich nicht mit der Antwort: das weiss ich nicht. Da wir keine klare und bestimmte Idee von Substanz haben, was hindert uns zu den drei Substanzen: Gott, Geist und Körper noch eine vierte hinzuzufügen?

Will nun jemand den Raum für eine blosse Beziehung halten, die sich daraus ergiebt, dass die Dinge in einer gewissen Entfernung von einander existieren, oder ob man die Worte des weisen Königs Salomo: „Der Himmel und aller Himmel Himmel können dich nicht fassen," oder die noch emphatischen des inspirierten Philosophen St. Paul: „In ihm leben, weben und sind wir," im wörtlichen Sinne verstehen, das überlasse ich der Erwägung eines jeden; nur ist unsere Idee, so wie ich sie beschrieben habe, und verschieden von der des Körpers.

Was den Begriff des Körpers betrifft, so sagt Locke[2]): „Würde jemand gefragt, welchem Subjekt Farbe oder Schwere anhafteten, so könnte er nur darauf antworten: „dem soliden ausgedehnten, würde er gefragt, wem Solidität und Ausdehnung anhafteten, so würde er

1) John Locke. Über den menschlichen Verstand, übersetzt von H. Schulze, Leipzig, 2. Buch, 13. Kapitel.

2) Ibid 2. Buch 13. u. 23. Kapiteln.

sich kaum in einer bessern Lage befinden, als der früher erwähnte Indier, der, als er gesagt hatte, dass die Welt von einem grossen Elephanten getragen werde und darauf gefragt wird, worauf denn der Elephante stehe, die Antwort gab: „auf einer grossen Schildkröte.“ Auf weiteres Drängen aber, um Auskunft darüber, was der breitrückigen Schildkröte zur Stütze diene, erwiderte: „irgend etwas, er wisse nicht was.“

Da aber unsere Idee, der wir den allgemeinen Namen Substanz geben, nichts weiter ist, als die vorausgesetzte aber unbekannte Stütze der als existierend vorgefundenen Qualitäten, die, wie wir glauben, sine re substante d. i. ohne Substrat nicht bestehen können, so nennen wir diesen Träger substantia. Es wird vorausgesetzt, dass die Substanz immer noch etwas ausser der Ausdehnung, Gestalt, Solidität, Bewegung, dem Denken oder anderen wahrnehmbaren Ideen sei, obgleich wir nicht wissen, was das ist. Die Ideen, woraus unsere Komplexe von Substanzen entstehen, sind von dreierlei Art. Erstens, die Ideen der primären Eigenschaften der Dinge, die wir mit Hilfe unserer Sinne entdecken und die in ihnen auch dann existieren, wenn wir sie nicht wahrnehmen, dazu gehören: Grösse, Gestalt, Zahl, Lage und Bewegungen der Teile von Körpern, die thatsächlich in ihnen vorhanden sind, gleichviel ob wir von Ihnen Kenntnis nehmen oder nicht. Zweitens die sinnlich warnehmbaren, sekundären Eigenschaften, die von jenen abhängen und nur die den Substanzen innewohnenden Kräfte sind, durch unsere Sinne mancherlei Ideen in uns hervorzubringen: Ideen die sich in den Dingen selbst, nur ebenso befinden, wie irgend etwas in seiner Ursache. Drittens, das von uns an irgend einer Substanz, wahrgenommene Vermögen solche Veränderungen primärer Eigenschaften zu bewirken, oder zu erleiden, dass sie, die so veränderte Substanz, in uns andere Ideen hervorbringt als sie früher that. Diese heissen aktive und passive Kräfte, und diese Kräfte endigen alle, soweit wir von ihnen welche

Kunde oder Kenntnis erhalten, lediglich in sinnlich wahrnehmbare einfachen Ideen.

Deshalb halte ich es für wahrscheinlich, dass die einfachen Ideen, die wir aus der Sinneswahrnehmung und der Selbstbeobachtung gewinnen, die Grenzen, unseres Denkens bilden, über die der Geist, wie er sich auch anstrengen möge, nicht um ein Jota hinauskommen kann und dass er auch keinerlei Entdeckungen machen kann, wenn er versucht in die Natur und die verborgenen Ursachen dieser Ideen einen Einblick zu gewinnen.

Somit steht es um unsere Idee vom Geiste verglichen mit unserer Idee vom Körper kurz gesagt folgendermassen: Die Substanz der Geister ist uns unbekannt und die Substanz der Körper ist uns gleichermassen unbekannt. Von zwei primären Qualitäten oder Eigenschaften des Körpers, nämlich soliden, zusammenhängenden Teilen und Stoss, haben wir deutliche und klare Ideen, ebenso haben wir Kenntnis und deutliche klare Ideen von zwei primären Qualitäten oder Eigenschaften des Geistes, nämlich Denken und Thatkraft.

Eine ähnliche Substanztheorie finden wir bei Newton.

In seinem Werke „Philosophiae Naturalis Principia Mathematica,“ Buch 3 lesen wir:

„Videmus tantum corporum figuras et colores, audimus tantum sonos, tangimus tantum superficies externas, olfacimus odores solos et gustamus sopores; intimas substantias nullu sensu, nulla actione reflexa cognoscimus, et multo minus ideam habemus substantiae dei. . . . . Hactenus phoenomena coelorum et maris nostri per vim gravitatis exposui sed causam gravitatis nondum assignavi . . . . . Et satis est quod gravitas revera existat et agat secundum leges a nobis expositas et adcorporum coelestium et maris nostri motus omnes sufficiat.

Adjicere jam liceret nonnulla de Spiritu quodem subtilissimo corpora crassa pervadente, et in iisdem latente, cujus vi et actionibus particulae corporum ad minimas

distantias se mutuos attrahunt et contiguae factae cohaerent; et corpora electrica agunt ad distantias majores, tam repellendo quam attrahendo corpuscula vicina; et lux emittitur, reflectitur, refringitnr, inflectitur, et corpora calefacit; et sensatio omnis excitatur, et membra animalium ad voluntatem moventur, vibrationibus scilicet hujus spiritus per solida nervorum capillamenta ab externis sensuum organis ad cerebrum et a cerebro in musculos propagatis.

Sed haec paucis exponi non possunt, neque adest sufficiens copia experimentorum, quibus leges actionum hujus spiritus accurate determinari et demonstrari debent."

Samuel Clarke [1]), der Verfechter Newtons Philosophie sieht sich, in seinen Antworten auf Joseph Butlers Briefe, welche Einwendungen gegen gewisse, in einer Abhandlung über das Seyn und die Attribute Gottes befindlichen Punkte enthalten, gezwungen die Frage über die Natur des Raumes eingehender zu behandeln als Locke und Newton. In seiner Erwiderung auf den 2. Brief sagt er:

„Ich fasse den Raum als eine Eigenschaft oder Modalität der aus sich bestehenden Substanz auf. In der That gehört die Ausdehnung nicht zum Gedanken, weil der Gedanke kein Ding ist. Jedes Ding aber, es mag denken oder nicht, oder von sonst irgend einer Beschaffenheit sein, bedarf der Ausdehnung um wirklich existieren zu können."

In der Antwort auf den dritten Brief heisst es: „Der Raum ist eine Eigenschaft oder Modalität der aus sich bestehenden (aseische) Substanz, aber nicht anderer Substanzen. Alle anderen Substanzen befinden sich im Raume und sind von ihm durchdrungen, die selbständige Substanz, jedoch befindet sich nicht im Raume, noch ist sie vom Raume durchdrungen, sondern sie ist selbst, (wenn ich so sagen darf) die Substanz des Raumes, der Seynsgrund des Raumes und der Dauer."

1) Samuel Clarke. Being and Attributes of God.

Im 4. Brief wird gesagt: „Dass die aseische Substanz das Substrat des Raumes ist, oder dass der Raum eine Eigenschaft der aseischen Substanz ist, sind vielleicht keine geeigneten Ausdrücke, noch dürfte es leicht sein, solche zu finden. Jedoch was ich meine ist dies: Der Begriff von Raum ist ein abstrakter oder partieller Begriff, der Begriff einer gewissen Qualität oder Beziehung, welche wir offenbar als notwendig bestehend erkennen, welche jedoch (da sie selbst nicht Substanz ist) gleichzeitig mit Notwendigkeit eine Substanz voraussetzt, ohne welche sie nicht sein könnte."

Es steht fest, dass Edwards Locke und Newton gekannt hat und wahrscheinlich kannte er auch Clarke. Allenfalls sind die von Clarke aufgeworfenen Fragen nur eine Ausarbeitung Newton'scher und Locke'scher Grundsätze.

Edwards fand also diese Fragen bereits fertig formuliert vor:

Was ist Raum?

Was sind die unbekannten Substanzen?

Hat der Begriff Substanz eine Giltigkeit, eine Realität?

Folgende, als Resultate der Analysis bereits vorhandenen Definitionen bahnen die Lösung dieser Fragen an: Den Körpern eignen Ausdehnung, Bewegung, Ruhe, Zahl, Gestalt und Solidität; dem Geiste eignen Bewusstsein und Bewegungskraft.

Eine Frage, die weder von Locke noch von Newton aufgeworfen worden ist, ist die von Berkeley aufgestellte: Giebt es genügende Gründe zur Unterscheidung von primären und secundären Eigenschaften? Warum sollten sie nicht sämtlich als sekundäre Eigenschaften betrachtet werden.

Wenn diese Fragen samt den oben angeführten Andeutungen auf eine Lösung derselben gegeben waren, so musste ein tief denkender, kühner Geist eine Antwort darauf wagen.

Die Frage, ob Edwards unmittelbar, oder mittelbar durch die Vermittlung seiner Lehrer, Berkeley seine Theorie des Idealismus verdankt, ist ein Gegenstand weitläufiger Erörterungen gewesen. Was die Zeitrechnung betrifft, so ist es sehr gut möglich, dass Edwards, Berkeley gelesen haben könnte. Das älteste Datum zu Edwards Schriften ist 1718. Die Schrift „The Essay towards a New Theory of Vision" wurde im Jahre 1709 veröffentlicht. „The Treatise concerning the principles of Human Knowledge" 1710, „Three Dialogues between Hylas and Philonus" im Jahre 1713.

Edwards studirte von 1716—1722 auf Yale College.

H. Dummer, ein Agent des College von New Haven, war 1713 in London, wo er in demselben Jahre Bücher sammelte, welche im Jahre 1714 in College anlangten.

Der Name Berkeley befindet sich nicht in dem Bücherverzeichnis aus dieser Zeit, wie dasselbe im Archiv der Bibliothek zu New Haven aufbewahrt ist, noch befand sich irgend ein Werk Berkeleys in der Bibliothek zu New Haven vor dem Jahre 1729—1730 nach dem Katalog zu urteilen, zu welcher Zeit Bischof Berkeley, durch Vermittlung des H. Samuel Johnson, die Anstalt mit einer vollständigen Sammlung seiner Werke bedachte, und ebenso wenig befand sich irgend ein Exemplar von Berkeleys Werke in der Bibliothek von Harvard College, vor dem Jahre 1730.

Bis jetzt hat noch kein Dokument aufgefunden werden können, aus dem ersichtlich ist, dass irgend ein Exemplar von Berkeleys Schriften in jener Zeit in Amerika vorhanden war.

Es ist die Behauptung aufgestellt worden, dass Samuel Johnson ein späterer Jünger und persönlicher Freund Berkeleys es war, dem Edwards seine Kenntnis Berkeleys entlehnte; irgend welche Beweise jedoch, zur Unterstützung dieser Behauptung, haben nicht erbracht werden können. (Siehe Allen, „Jonathan Edwards" S. 14). Johnson war

Lehrer in New Haven blos zwei Monate von der Zeit, welche Edwards bei seiner Rückkehr aus Wethertfield (1719) dort verbrachte, und nichts berechtigt zu der Annahme dass er damals etwas von Berkeley wusste.

Prof. Fraser[1]) betrachtet als ausgemacht, dass Edwards aus Berkeley schöpfte und dass er in seinen reiferen Jahren an die Berkeleysche Theorie glaubte. Prof. Fischer[2]) vertritt gleichfalls die Ansicht, dass die Kenntnis die Edwards von Berkeleys Schriften hatte, die glaubhafteste Erklärung für dessen Idealismus abgiebt.

Andererseits erklärt Prof. Noah Porter,[3]) dass umgeben, sozusagen, von ähnlichen logischen und geistigen Impulsen, Jonathan Edwards die gleichen Schlüsse wie Berkeley aus ein und denselben in Lockes „Essays" gegebenen Daten zog.

Prof. Tyler[4]) schliesst sich gleichfalls der Ansicht Dr. Dwights an, der behauptet, dass die eigentümlichen Ansichten, welche Edwards mit Berkeley gemein hatte, von ersterem durch eigene Schlussfolgerung und gewissermassen in derselben Weise wie solches bei Berkeley stattgefunden hatte, gewonnen wurde.

Es scheint kaum möglich, wie Prof. Smyth[5]) sagt, „dass ein junger Mann von vierzehn bis fünfzehn Jahr, einen Schriftsteller wie Berkeley, der durch seinen Stil, seine Ausdrucksweise, seine Einwirkung auf die Einbildung den Leser so zu fesseln weiss, gelesen haben könnte, ohne in der Ausdrucksweise seiner Gedanken Spuren eines so eminenten Meisters zu verraten." Ferner war Edwards,

---

1) A. C. Iraser „Life of Berkeley" Oxford 1871, S. 182.

2) George P. Fisher. „Discussions in History and Theology" Philosophy of Jonathan Edwards. N. Y. 1880.

3) Noah Porter. Historical Discourse on Bishop Berkeley (1885).

4) M. C. Tyler. History of American Literature Bd. II, S. 183.

5) Egbert C. Smyth. „Some Early Writings of Jonathan Edwards". Worcester. Mass. 1896. (Reprint from Proceedings of American Antiquarian Society. Vol. X.

wie Prof. Fischer hervorgehoben hat, nicht der Mann der eine thatsächliche Verbindlichkeit verheimlicht resp. verleugnet haben würde.

Es ist sehr schwer anzunehmen, dass sich nicht einige Spuren von Berkeley in den letzten Schriften Edwards gezeigt haben würden, wäre letzterer mit des ersteren Schriften vertraut gewesen. Ein junger Mann, der Locke so unterhaltend fand, würde gewiss nicht umhin gekonnt haben, sich in gleicher Weise von dem ausgezeignetsten Muster englischer Prosa auf dem Gebiete der Philosophie, einnehmen zu lassen — einer Schrift, von der behauptet worden ist, dass sie mehr des Zaubers, der in den Dialogen des Platon's herrscht, in sich birgt, als kaum ein anderes Werk der Neuzeit.

Das sind gar wichtige Gründe gegen die Annahme, dass Edwards Berkeley kannte.

Ferner wird ein jeder, der mit der dominierenden Gedankenrichtung und der Verfahrungsweise, wie solche uns in dem „Principles“ oder in dem „Dialogues“ entgegentreten, einigermassen vertraut ist, sich in den „Notes on The Mind“ oder „Notes on Natural Science“ nicht zurecht finden können.

Edwards interessiert sich nicht speziel für eine Theorie des Sehens. Newtons Theorie vom Lichte, sowie die Subjektivität der Farben, nimmt er in der That, als anerkannte Thatsachen hin. Hätte er Berkeley gelesen, so würde wahrscheinlich „die Wahrnehmung der Gegenstände in der Entfernung,“ ein hervorragendes Thema zu Erörterungen abgegeben haben.

Ferner greift Berkeley noch ganz zu Anfang der Einleitung seiner „Princples“ die Universalien an und hebt dabei die Nachteile hervor, welche die Zulassung von abstrakten Ideen im Gefolge hat. „Wir können uns nur des Konkreten und Besonderen bewusst sein“ behauptet er, „sowie der Beziehungen der Ideen des Konkreten zu einander.“

Edwards dagegen findet im Abstrakten die wahre Realität. Berkeley greift die Realität des Raumes an, Edwards hingegen, lässt demselben volle Realität zukommen, indem er ihn mit Gott identifiziert. Für Berkeley kann der Geist, als Aktivität oder Potenz gefasst, nur durch seine Wirkungen erkannt werden. Für Edwards ist Gott Substanz und die Ideen von der Gottheit die uns zu Teil geworden sind, vermitteln uns die Kenntnis des Bewusstseins Gottes, welches die wahre Realität Gottes ist.

Berkeley dachte sich die Ideen der Sinne als Veränderungen sozusagen in der Figuration des konkreten Bewusstseins, welche ein äusserlicher (d. h. von aussen einwirkender) Geist — Gott — bewirkt, so zwar, dass, während dieser Geist die Ursache der Veränderungen ist, dieselben veranlasst, er doch deswegen nicht notwendig die konkrete Form in sich selber haben muss. Für Berkeley, in anderen Worten, vertreten die Ideen der konkreten Intelligenz nicht nur keine selbständige, objektive Realität, sondern sie sind ebenso wenig die Reproduktion oder der Abdruck einer geistigen Reali tät, welchein Gott existiert. Sie haben nur in sofern ein objektives Seyn, als sie nicht nur in unseren, sondern auch in anderen konkreten Geistern nach bestimmten Gesetzen erzeugt werden.

Die objektive Realität ist dennoch für Berkeley ein Vermögen (Potenz), welches nach bestimmten Gesetzen thätig ist, jedoch die zu erzeugende Wirkung nicht in sich selbst begreift. Die Relation, welche in dem Erkennen gesetzt ist, ist für Berkeley nichts anderes, als eine Relation zwischen dem Geiste und seinen eigenen Ideen.

Edwards dagegen verlor nie seinen Glauben an eine objektive Realität. Ist die objektive Realität keine materielle, so ist sie eine geistige. — Besteht die objektive Realität nicht in einer äusserlichen Welt (Aussenwelt), so besteht sie in Gott, und die Relation in dem Erkennen ist nichts anderes als die Beziehung

zwischen unseren Ideen und der objektiven Realität, wie sie als Idee in Gott gegeben ist.

Nach dem Vorgange Malebranches dachte Edwards sich die Realität als ausgebreites, so zu sagen, in der unendlichen Ausdehnung Gottes und indem unser Blick hierhin und dorthin schweift, bieten sich ihm Bruckstücke dieser Realität dar. So sagt er[1]): Das worin wahrhaft die Substanz aller Körper besteht, sind die unendlich exakten und vollkommen unveränderlichen Ideen im Geiste Gottes"; und weiter[2]) „Gott setzt die Existenz (aller Dinge die je bestanden haben), voraus d. h. er versucht alle Veränderungen, wie wenn all diese Dinge in irgend einem geschaffenen Bewusstsein, in der gleichen Reihenfolge, wirklich bestanden hätten, und wie wenn dieser geschaffene Geist in sich das Wesen aller Dinge vollkommen begriffen hätte. Und wenn auch ein geschöpflicher Geist dies nicht vermag, so vermag es doch der göttliche Geist und er ordnet alle Dinge nach seinem Verstande, seinen Ideen und diese verborgenen Dinge bestehen nicht nur wirklich in der göttlichen Idee sondern gewissermassen auch in einer geschöpflichen Idee".

Wahr ist immerhin, dass sein Jugendglaube an die koordinierte Existenz aller Dinge (das Nebeneinanderbestehen aller Dinge) in vollständiger Realität in Gott, an Festigkeit verlor resp. sich abschwächte, als seine Theorie in ihrer Entwicklung fortschritt, und in seinen späteren Bemerkungen neigt er mehr zu den Berkleyschen Ansichten hin. Die grossartige heroische Auffassung, dass Gott in sich selbst die unendlich verschiedenen, konkreten Dinge in ihrer Gesamtheit einschiesst, und ihr Wesen völlig ausmacht, ist ein zu verwickelter Begriff, als dass er sie noch länger festgehalten hätte. In derselben Weise wie er den Beweis für das Dasein Gottes, der auf der Kategorie der Substanz fusst, mit dem gewöhnlicheren

1) Werke B. I S. 673 No. 13.
2) Werke B I S. 669 No. 34.

auf der Kategorie der Ursache fussenden vertauscht, lässt er auch den poetischen und pantheistischen Begriff von Gottes alles umfassender Substanz fallen und setzt die objektive Existenz in Gott auf Grund logischer Veraussetzung und bestimmter, gesetzmässiger Aktivität fest. Wir begegnen beiden Begriffen in seltsamer Verbindung in seinen „Notes on The Mind" No. 36[1]). „Die Dinge, in Bezug auf Gott, bestehen sämtlich in der gleichen Weise von Ewigkeit her, d. h. die Idee ist immer dieselbe, bleibt sich in derselben Weise ewig gleich. Demnach besteht das Seyn der Dinge, welche nicht realiter in geschöpflichen Geistern gegeben sind, nur in dem Vermögen Gottes oder in seinem Entschluss, dass die und die Ideen, in geschöpflichen Geistern, unter den und den Bedingungen realiter entstehen sollen". Durch seine ganze idealistische Theorie hindurch, hält Edwards den Begriff fest, dass die Erkenntnis eine Reproduktion oder eine Repräsentation ist. Die Ideen, welche in uns erzeugt werden, haben bereits zu irgend einer Zeit eine Präexistenz in dem göttlichen Verstande gehabt.

Dieses ist, nach meiner Ansicht, ein Postulat, welches Edwards Idealismus scharf von demjenigen Berkeleys unterscheidet und in welchem ersterer sich dem Idealismus von Malebranche und Norris verwandt zeigt.

Für Berkeley ist eine representative Sinnenwahrnehmung eine Ungereimtheit. Das Bewusstsein ist das Ding an sich und hat keine andere objektive Beziehung als diejenige, welche nach der Kategorie der Causalität gegeben ist. Was nun die Frage betrifft, ob es im göttlichen Verstande Ideen giebt, welche uns unbekannt sind und welche der Gottheit als Richtschnur und Veranlassung zu ihren Handlungen dienen, so lehnt Berkeley es ab dieselbe zu beantworten. Die Frage ist übrigens für seine Theorie von geringer Bedeutung. In anderen Worten, ver-

1) Werke B. I, S. 671.

nichtet Berkeley die objektiven Beziehung (Objektivität) des Erkennens vollständig. Die Erkenntnis wird zu einer Beziehung zwischen dem Verstande und seinen Ideen gemacht. Die Ideen stellen gar nichts vor. „Sie sind einfach". Sie sind Phenomena (Erscheinungen) die gewissen Zwecken dienen, welche vielleicht ebenso gut durch ein compliziertes System von Schlägen ausgeführt werden konnten, wie z. B. das Mors'sche Telegraphenalphabet.

Für Edwards geht das Erkennen auf etwas, das nicht wir selbst sind. Er nähert sich nirgends der wesentlich skeptischen Theorie Berkeleys. In dieser Beziehung ist es interessant zu vermerken, dass die Gedankenentwicklung sich bei Berkeley und Edwards in entgegengesetzten Richtungen vollzog.

Wie gesagt, entfernte sich Edwards von der Platonischen Theorie Malebranche's, um sich mehr der mechanistischen und naturalistischen Theorie zu nähern, indem er mit Locke darin übereinstimmt, dass er die Kategorie der Kausalität besonders hervorhebt.

Berkeley hingegen, der als junger Mann fast ganz nach dem Begriff der Kausalität denkt, indem seine Ideen von der allesverursachenden Gottheit durchwirkt sind, nähert sich mehr in seinen spätesten Schriften der Platonischen Auffassung. Es lässt sich dies bei der Prüfung seiner „Siris-, einer Reihe philosophischer Berachtungen und Untersuchungen" leicht feststellen.

In der Siris versucht Berkeley „eine neue Darstellung seiner Theorie des Vermögens und der Kausation, welche sich durch sein ganzes philosophisches System hindurch zieht, und die wahre Wesenheit seiner Philosophie bestimmt" (Fraser). Er zeigt, wie der Begriff Gottes, als die Ursache aller Dinge, notwendig ist um den Pantheismus zu vermeiden. Schliesslich jedoch giebt er zu, dass in der Auffassung Platos Wahrheit enthalten sein mag, und in der That findet sich in seinen Schriften, bei richtigen Verständnis derselben, „nicht nur eine Fülle griechischer

Gelehrsamkeit, sondern auch eine Abhandlung über die entlegentsten Überlieferungen und ältesten Wissenschaften des Orients." So dass wir „annehmen dürfen, begriffliche Realitäten, die nur dunkel, resp. in unbestimmter, undeutlicher Weise, durch Sinneswahrnehmung erkannt werden können, welche die Erscheinungswelt, sowie den individuellen Geist regulieren, erkannt werden kann". So dass hier, wie Fraser sich ausdrückt, der phenomenale Nominalismus, wegen dessen Berkeley's ältere Philosophie gepriesen wurde, durch Platonischen transcendentalen Realismus modifiziert und ergänzt ist."

Wie Edward Caird[1]) bemerkt, „kann Berkeley nur mit Rücksicht auf diese seine letzte Schrift mit anderen Idealisten als Verfechter der Lehre betrachtet werden, dass die realen Dinge von der reinen Vernunft erfasst werden, während durch die Sinne bloss Phenomena erkannt werden. In Berkeleys älteren Schriften erscheinen uns die Phenomena oder die Ideen wie er sie nennt, als Objekte des Bewusstseins gefasst, als die einzig realen Dinge welche es überhaupt giebt oder geben kann."

Diese gewaltige Meinungsverschiedenheit in einem Hauptpunkte und die Thatsache, dass Edwards da beginnt wo Berkeley aufhört und die weitere, dass Edwards und Berkeley sich in entgegengesetzten Richtungen entwickeln sowohl als die Verschiedenheit der Behandlungsweise und die entgegengesetzten Stellungen, welche sie in den Fragen der abstrakten Ideen und des freien Willens annehmen, machen es klar, dass Edwards nicht durch Berkeley mit dem Idealismus bekannt geworden ist. Was immer für eine Ähnlichkeit zwischen beiden besteht, muss auf die gemeinsame Quelle — Locke, Malebranche, Descartes Newton und Clarke, aus der sie geschöpft haben, zurückgeführt werden. Zugleich ist es wahr, wie Prof. Allen[2])

1) E. Caird, Critical Philosophy of Kant London 1889. Bd. I, S. 620.

2) A. V. G. Allen. Life of Jonathan Edwards. Boston 1889, S. 18.

sagt, dass beim durchlesen seiner „Notes", der Eindruck entsteht, Edwards habe viel eher eine Hinderlassenschaft von Gedanken angetreten, als neue Grundsätze endeckt. Er scheint sich auch mehr für die praktische Verwertung der neuen Lehre als für deren Beweis und Darstellung zu interessieren. Man bemerkt auch nicht, dass er diese Theorie über seine anderen Spekulationen erhebt, wie er zweifelsohne gethan haben würde, hätte er dabei den Stolz, die Genugthuung des Erfinders empfunden. Innerliche Beweise sowohl als des Autors Jugend zu jener Zeit, machen es wahrscheinlich, dass ausser Locke und Newton, noch andere Einflüsse auf Edwards gewirkt haben. Als ich seine „Notes on the Mind" fürs erste mal las, wurde ich sofort an Malebranche erinnert, und es ist von mehr als einem Schriftsteller hervorgehoben worden (unter andern auch von M. Lyon[1]), dass Edwards in manchen Punkten eher Malebranches Gedankenrichtung, als diejenige Berkeleys wiedergiebt. Es ist möglich, und in der That wahrscheinlich, dass Malebranche, dem Lehrer Edw. Cutler, Edwards Lehrer in seinem letzten Studienjahre auf Yale College 1719—1720, bekannt war. H. Cutler promovierte auf Haward College im Jahre 1701. Er wurde Präses und Professor in New Haven im Jahre 1719.

In Samuel Johnsons Leben von T. B. Chandler[2]) lesen wir: H. Johnson bemerkt aber, dass nur Einige Wenige Geneigtheit und Begierde zeigte, irgend einen der oben genannten, vortrefflichen Schriftsteller zu Rate zu ziehen, den Herrn H. Cutler, Eliot, Hart, Wittlesey, Wetmore, Brown und ich selbst," diese Bemerkung bezieht sich auf die Bücher der Bibliothek des College aus jener Zeit; sie zeigt, dass H. Cutler die Gepflogenheit hatte in der Bibliothek zu lesen. Ich finde bei Durchsicht des Katalogs, dass sich zu jener Zeit (1718) unter den Büchern

1) Georges Lyon. L' Idealisme en Angleterre au XVIII Siecle. Paris 1888. S. S. 430, 431.

2) T. B. Chandler. Life of Samuel Johnson. N. Y. 1805. S. 101.

der Bibliothek eine englische Übersetzung von Vater Malebranches Abhandlung über die „Forschung nach der Wahrheit" befand, Ein Band, mit dem Datum London 1700, ist noch in der Bibliothek vorhanden, und wahrscheinlich ist dies das Buch, das im Katalog verzeichnet ist. Wenn wir aber annehmen, dass Malebranche die unmittelbare Quelle war, aus der Edwards Idealismus hervorgegangen, so verwickeln wir uns dadurch in grosse Schwierigkeiten.

Es ist zweifelhaft, ob der Übergang von Locke auf Edwards durch Malebranche hindurch, oder der direkte Übergang von Locke auf Edwards, mit Umgebung Malebranches, eher den Thatsachen entspricht resp. eine leichtere, dem Zweck dieser Abhandlung dienlichere Hypothese abgiebt. Ferner ist kaum annehmbar, dass Edwards sein eigenes System auf den Ruinen des Malebrancheschen aufgebaut haben sollte, ohne wenigstens einige Spuren des Streites zurückgelassen zu haben; eine solche Spur ist jedoch nirgends zu entdecken.

Es kann noch ein anderes Werk seine Gedanken in einem gewissen Grade beeinflusst haben. In No. 40 der „Notes on the Mind", 1) weisst Edwards anf Cudworths „Intellectual System" hin und führt einen Passus aus Plato an. Cudworths Werk, ein dicker Band von 960 Seiten, ist eine Fundgrube philosophischer Wissenschaft und Edwards mögen wohl einige Winke aus seiner erschöpfenden Behandlung der Theorien des Materialismus und Atheismus in allen Perioden der Philosophie zugeflogen sein. Man muss annehmen, dass die Auseinandersetzung der Lehren des Plato und Aristoteles, welche dieses Buch enthält, besonders fruchtbar für Edwards geworden sein würden; es ist jedoch unmöglich gewesen, irgend einen Berührungspunkt, eine Verwandtschaft zwischen Edwards „Notes" und Cudworths Werk aufzuspüren. Wir sind nicht in der Lage zu bestimmen, wie viel von den 900 Seiten Edwards gelesen hat. Es mag immerhin gelten, dass er von einem

der Lehrer auf die besondere Stelle aus Plato, die er anführt, aufmerksam gemacht worden ist.

In den Nachforschungen nach einem vermittelnden Gliede zwischen Locke und Edwards, hat Niemand, soviel mir bekannt, gezeigt, dass die Schrift, welche Edwards Gedanken auf den Idealismus lenkte, wohl die Abhandlung sein könnte, das den Titel führt: „Clavis Universalis" von Arthur Collier, London 1713 (deutsch von Eschenbach 1756). Diese Thatsache ist um so mehr merkwürdig, als Professor Fraser mit Collier vertraut war und seinem Werke über Berkley ein Citat von einer gewissen Länge aus „Clavis Universalis" beifügt und Professor Lyon[1]) Collier ein eigenes Kapitel in seinem Werke von Idealismus widmet. Ein sorgfältiges vergleichendes Studium Colliers und Edwards, hat mich zu der Überzeugung geführt, dass es hinreichende Gründe für die Annahme giebt, Collier sei es gewesen und nicht Berkeley, der den Geist des jugendlichen Edwards auf den Idealismus lenkte.

Arthur Collier wurde im Jahre 1680 — 4 Jahre vor Berkeley geboren. Von seinem 24. Jahre bis zu seinem Tode (1704—1732), war er Rektor der englischen Kirche. „Collier[2]) zog in seinem 23. Jahre den Schluss, dass es keine äusserliche Welt giebt[3])". „Unter seinen Manuskripten vom Jahre 1708 (das Jahr vor der Veröffentlichung Berkeleys „Theory of Vision", befindet sich der Umriss einer Abhandlung in drei Kapiteln über die Frage, ob die sichtbare Welt ausserhalb unser liegt oder nicht. Im Jahre 1712 schrieb er noch zwei andere Abhandlungen, noch im Manuskript vorhanden, die eine über Substanz und Accidenz, die andere betitelt „Clavis Universalis" und endlich, im Jahre 1713, erschien im Drucke die „Clavis Universalis" oder Eine neue Forschung nach der Wahrheit

1) G. Lyon. Un idéaliste Anglais au XVIII[a] siècle (Revue phil. B. 10 1880).

2) R. Benson Memoirs of Collier. London 1837 S. 13.

3) Ibid S. 18.

oder der Beweis für die Nichtexistenz oder die Unmöglichkeit der Aussenwelt". Das Titelblat dieses Werkes trägt das Motto: „Vulgi assensus et approbatio circa materiam difficilem est certum argumentum falsitatis istius opinionis cui assentitur. H. Malebranches „De Inquiritate Veritatis" Libi III P. 794.

Es ist ein gar seltsames Zusammentreffen in der Geschichte der Philosophie, jene fast gleichzeitige Veröffentlichung des eben genannten Werkes mit derjenigen von Berkeleys Schriften. Professor Fraser[1]) sagt: „Es liegt kein Beweis vor für die Annahme, dass der eine dem andern seine Gedanken entlehnte". Es dürfte jedoch nicht befremden, dass Collier in seinem Jugendglauben, durch das Erscheinen Berkeleys „Principles" bestärkt worden wäre (1710). „Soweit die Spekulation des englischen Rektors mit derjenigen des „Fellow" von Dublin übereinstimmt", um Fraser nochmals anzuführen, „kann diese Übereinstimmung auf den allgemeinen philosophischen Standpunkt jener Zeit zurückgeführt werden. Die wissenschaftliche Welt bereitet die Neugestaltung ihrer Begriffe von der Bedeutung der wahrnehmbaren Objekte und der Aussenwelt, welche seitdem die physikalische Forschung geklärt und vereinfacht haben, vor. Collier, in seiner Eigenart, ermangelte nicht der Kraft, aber er drückte seine scharfen packenden Gedanken in einem schwerfälligen Englisch mit der Pedanterie eines Scholastikers aus und entbehrte im Übrigen des Gefühls, der Einbildungskraft, sowie des constanten Erkennens des Verhältnisses der Spekulation zum menschlichen Handeln, welche Eigenschaften im Laufe der Zeit den zeitgenossischen Schriften Berkeleys einen Einfluss verschaffte, der allen späteren Gedanken seinen Stempel aufsetzte. — Der Ausgangspunkt Berkeleys lag mehr in der geläufigen Philosophie Lockes, während Collier die meditativen Argumente eines Kloster-

1) A. C. Fraser. Life of Berkeley. Oxford 1871, S. 62.

schülers Malebranches und der Scholastiker zu Tage förderte".

Die „Clavis Universalis" ist ein rohes Stück Arbeit im Vergleich zu den „Principles" oder „Dialogues" Berkeleys. In einem solchen Gewande vorgestellt, würde der Idealismus blos demjenigen Geiste zusprechen, der gewohnt ist, sich mit baaren, abstrakten Ideen zu tragen und zu befassen, der Freude an Paradoxen hat.

Die von mir entdeckten äusseren Beweise, welche darthun sollen, dass Edwards die „Clavis Universalis" gelesen hatte als er schrieb, würden zweifelsohne nicht genügen um darauf eine beweiskräftige Argumentation zu gründen, wenn man nicht gleichzeitig in Betracht zöge, dass diese Schrift den hierzu notwendigen Erfordernissen, in vielen allgemeinen Punkten entspricht. Die ganze Haltung Edwards dem Idealismus gegenüber, gleicht mehr derjenigen Colliers als derjenigen Berkeleys. Die Ähnlichkeit sowohl wie die Verschiedenheit zwischen Edwards und Malebranche sind beide erklärt, wenn wir die Quelle der Verwandtschaft in der veränderten Theorie Malebranches, wie solche uns Collier darstellt, nachweisen. Die Thatsache, dass Edwards Collier unter Lockes und Newtons Beleuchtung gelesen hat, wäre eine genügende Erklärung für irgend welche Ähnlichkeit zwischen Edwards und Berkeley.

Wir wollen uns zunächst die äusseren Beweise vorführen.

Ich habe keinerlei Zeugniss aufspüren können, dass „Clavis Universalis" zur Zeit Edwards in der Bibliothek des College sich befand, wie die Werke von Newton und Locke. Dies ist noch kein entscheidender Einwurf, da „Clavis Universalis" eine billige Broschüre von 100 Seiten war, welche Edwards sehr wohl kaufen konnte, wie wir z. B. von Samuel Johnson wissen, dass er sich während seiner Studienzeit auf dem College philosophische Bücher anschaffte. Colliers, soviel mir bekannt, ist nicht einmal in

Edwards Schriften Erwähnung gethan. Man kann gegen diese Thatsache erinnern, dass, da Edwards „nicht der Mann war, der eine thatsächliche Verbindlichkeit verheimlicht hätte", er nicht von Collier beeinflusst werden konnte Anderseits wird keinem seiner Lehrer zugemutet, ihm die eine oder die andere ihrer zahlreichen Gedankenrichtungen an die Hand gegeben zu haben, und so kann man denn annehmen, dass Edwards seine Kenntnis Colliers indirekt durch die Vorträge des einen oder anderen seiner Lehrer gewonnen hat. Übrigens ist es nicht unsere Absicht, die Vermutuug nahe zu legen, resp. zu erwecken, dass einige der Aufzeichnungen nicht im eigentlichen Sinne Edwards eigene Erzeugnisse waren. Wenn er auch Collier gelesen hat, so waren doch die Ideen, welche er demselben entnahm, zur Zeit wo er schrieb, resp. seine Spekulation niederlegte, bei ihm vollständig in Fleisch und Blut übergegangen, so dass er sie wohl sein eigen nennen konnte. Ferner giebt es bei ihm eine Anzahl von Gedanken, die ihm zweifelsohne von Locke eingegeben wurden; bei denen jedoch keine Hinweisung auf Locke vorhanden ist. Ich habe an anderer Stelle Gründe für die Vermutung erbracht, dass seine Aufzeichnungen nicht das Erzeugnis eines Mannes waren, der eben zum Idealismus bekehrt worden ist. Deswegen muss zur Zeit, wo er seine Speculation niederschrieb, der Einfluss Colliers vielmehr unbewusst und implicite, als direkt auf ihn gewirkt haben. Schliesslich ist noch zu erinnern, dass es nicht befremden muss, wenn Edwards es unterliess in seinen Aufzeichnungen der Quellen zu erwähnen, aus denen er geschöpft hat, da selbige blos für seinen Privatgebrauch bestimmt waren. Diese zwei Argumente nun, welche in Verbindung mit der Frage des Berkeleyschen Einflusses ein gewisses Gewicht gehabt haben, weil es thatsächlich kein Argument, das sich auf innerliche Beweise stützt, gab, mögen als nicht durchschlagend in Bezug auf Collier betrachtet werden.

Die positiven Beweisgründe sind folgende:

In einem Brief[1]) vom 21. Juli 1719, den Edwards an seinen Vater schrieb, bittet er ihn inständigst ihm doch „The Art of Thinking zu beschaffen", „ein Buch, wie er hinzufügt, ich überzeugt bin, mir nicht weniger nutzbar sein würde, als die anderen (Alstead's Geometry und Gassendus Astronomy, ein Zirkel und Maasstab) deren ich bedarf. —"

Collier schreibt in seiner[2]) „Clavis Universalis:" „In dieser Absicht finde ich, wird von einem sehr scharfsinnigen Schriftsteller („Art of Thinking") gesagt, dass es gut ist, den Geist mit dergleichen Schwierigkeiten (wie die Theilbarkeit des Stoffes etc.) abzumatten und zu ermüden, um seine Vermessenheit zu zähmen und ihn weniger verwegen zu machen, jemals sein schwaches Licht den im Evangelium geoffenbarten Wahrheiten entgegenzustellen". Die „Art of Thimking" die entweder von Edwards noch von Collier näher bestimmt wird, ist die englische Übersetzung[3]) der wohlbekannten, von Arnauld und Nicolé unter Benutzung einer Abhandlung von Pascal herausgegebenen Logik von Port Royal, „l'art de penser". Die oben angeführten Stellen allein würden nicht beweisen, dass Edwards die „Art of Thinking" durch Collier kennen lernte, aber jedenfalls würde es ein seltsames Zusammentreffen sein. Es ist allerdings sehr leicht zu begreifen, wie sehr eine solche Bemerkung, wie die von Collier citierte, die Neugier von Edwards erregt haben würde. Ferner ist das Datum des Briefes Juli 1719 gegen Ende seines dritten Jahres auf dem „College", ein Jahr, nachdem er Locke gelesen hatte, gerade die Zeit, zu welcher Edwards aller Wahrscheinlichkeit nach zuerst den Idealismus kennen lernte.

1) Werke B. I. S. 32. S. E. Dwight. Life of J. E.

2) A. C. Collier. Clavis Universalis. Parr's Edition. London 1837 S. 55.

3) Logic or Art of Thinking. London. 1685.

Zweitens in No. 27[1]) der „Notes on the Mind" steht unter der Überschrift „Existence." „Wenn das Sehen unser einziges Empfindungsvermögen wäre, würden wir nicht so leicht schliessen, wie wir es thun, dass die sichtbare Welt existiere unabhängig von Wahrnehmungen. In der That sind unsere Vorstellungen, die wir durch den Gefühlssinn wahrnehmen, ebenso nur blosse Vorstellungen, wie diejenigen, die wir durch den Sehsinn bekommen. Aber wir wissen, dass die Dinge, die Objekte dieses Sinnes sind, alles was der Geist durch das Sehen anschaut, lediglich nur geistig da sind, da alle diese Dinge mit allen ihren „Modi" in einem Spiegel existieren, und hier wie alle zugeben, existieren sie nur geistig (als Erscheinungen für einen Geist)".

Dies ist in sich selbst genommen, eine unverständliche Stelle. Ein flüchtiger Leser könnte annehmen, dass Edwards den Geist mit einem Spiegel vergliche, und daher wirklich sagen könnte, dass alle diese Dinge mit allen ihren „Modi" im Geiste wie in einem Spiegel existieren So sagt es Locke[2]): „Wenn diese einfachen Ideen dem Geiste dargeboten sind, so kann der Verstand ihre Annahme ebensowenig ablehnen oder sie ändern, wenn sie eingeprägt sind, oder sie auslöschen und selbst neue machen, wie ein Spiegel die Bilder oder Ideen ablehnen, verändern oder auslöschen kann, die die vor ihn gebrachten Gegenstände in ihm hervorrufen".

Aber das meint Edwards nicht, wie man bei sorgfältiger Prüfung sehen kann. Seine Erörterung wäre ungefähr folgende: Ein Mann könnte alles sehen, was alle andern Leute sehen, wäre er alles mittelbar, mit Hülfe eines Spiegels zu sehen genötigt. Unter diesen Umständen würde es scheinen, als ob die Dinge im Spiegel seien. Das aber wäre ungereimt, also müssten sie im Geiste sein,

1) Werke Bd. I S. 668.

2) Locke. Über den Mensch.-Verstand, übersetzt v. Th. Schulze 2. Buch 1. Kap.

woraus es wird einleuchtend, dass wenn das Sehen unsere einzige Empfindungsart wäre, wir leicht überzeugt sein würden, wie betrügerisch das scheinbare Aussensein der Dinge ist.

Wenn dies nun Edwards eigner Beweis gewesen wäre, müsste er ihn genauer erklärt haben, als wir es in den „Notes" finden. Augenscheinlich wurde es, um ihn an den Beweis zu erinnern, nicht aber als eine Ausführung desselben niedergeschrieben, Die Unklarheit dieser „Notes" jedoch wird klar, wenn wir sie im Lichte der „Clavis Universalis" betrachten, denn wir finden, dass das Argument von dem Spiegel ein besonderer Lieblingsbeweis von Collier war. Er kommt nicht weniger als drei Mal in der kurzen Abhandlung von 100 Seiten vor, und denselben Beweisgrund gebraucht Collier in einem an Solomon Low im Jahre 1710 und ebenfalls in einem an Mr. Mist im Jahre 1720 geschriebenen Briefe. (Diese Briefe sind zu finden in Bensons Memoirs of Collier Seite 33—44).

Die Abschnitte in der Clavis Universalis sind folgende (Seite 3 der Einleitung):

„Schiesslich wird es häufig gesagt, dass ein Wahrnehmungsobjekt in, beziehungsweise in Abhängigkeit von dem betreffenden Sinnesvermögen existiert, und unter diesen Objekten werden viele mit mir Licht, Geräusche, Farben und selbst einige sogar materielle Dinge, wie Bäume, Häuser etc. rechnen, welche, wie wir sagen, in einem Spiegel gesehen werden, aber welche, wie man anerkennen muss, keine Existenz haben, ausser in dem Geiste oder dem Vermögen derer, welche sie wahrnehmen. Aber um alle Parteien zugleich zu befriedigen, behaupte ich, dass ich von keiner Art der Existenz eines Wahrnehmungsobjektes in, bzw. in Abhängigkeit von, dem betreffenden Vermögen, weiss, welche ich an dieser Stelle für eine genaue Beschreibung jeder Art der „In-Existence", nach welcher wie ich behaupte, alle existierende Materie im Geiste existiert, nicht gelten lassen würde. Nichtsdestoweniger würde ich, wenn ich meine Ansicht frei heraus sage, es mit der „In Existence" einiger Objekte der Wahrnehmung lieber vergleichen, als mit der anderer, besonders solcher, welche Vernunftsobjekte sind und unter diesen besonders diejenigen, welchen andere zugestehen, dass sie völlig im Geiste und Sehvermögen existieren, wie Objekte, welche von Kranken, Blödsinnigen und Verzückten in einem Spiegel gesehen werden, wo nicht nur Farben, sondern auch ganze Körper wahrgenommen oder gesehen werden. Denn diese Fälle stimmen genau mit dem Dasein überein, welches ich allen Dingen, Körpern und Ausdehnungen, was auch immer sie seien, zuschreibe.

Und wiederum auf Seite 17: „Vergegenwärtigen wir uns die übliche Thatsache, Gegenstände in einem Spiegel zu sehen. Da sehe ich Sonne, Mond und Sterne, selbst eine ganze ausgedehnte Welt, ebenso klar in einer Aussenwelt existierende, wie man überhaupt materielle Objekte imstande ist zu sehen. —

Nun erhebt sich die Frage (wenn es überhaupt eine Frage sein kann), wo sind diese Dinge? Existieren sie in oder ausserhalb meiner Seele beziehungsweise Wahrnehmungsvermögen. Sollte man sagen, dass sie ausserhalb sind, so bleibt doch immer noch die Frage, Wo? . . . —

Ich erwarte doch einige entweder unter den Gelehrten oder Ungelehrten der Welt zu finden, welche sofort bereit sein werden, mir beizustimmen, dass die Gegenstände, die man, als wenn sie im Spiegel wären, sieht, nicht ausserhalb des Geistes sind, der sie wahrnimmt, und in der That ist mir dies so einfach augenscheinlich, dass ich mich nicht verlanlasst sehe, einen förmlichen Beweis darüber aufzubringen. . . . Ich will nun folgern, dass die in einem Spiegel gesehenen Gegenstände nicht ausserhalb der Seele oder dem Sehvermögen dessen, der sie sieht, sind, und folglich, dass ich hier ein Beispiel eines sichtbaren Objekts gegeben habe, anscheinend ebenso ausserhalb, wie irgend ein anderes Objekt, aber welches in der That nicht ausserhalb ist".

Auch Seite 98: „Aber wenn schliesslich, nach all diesen Bestrebungen, er es dennoch schwer finden sollte (und ich glaube er thut es) die Schärfe seiner Aufmerksamkeit darauf zu fixieren, damit er es nicht für augenscheinlicher halte, dass die sichtbare Welt ausserhalb ist, als dass sie es nicht ist, so lasst ihn mit sich selbst eine leichte aber sehr nützliche Art üben, nämlich selbst hierüber nachzudenken, indem er mit den Augen oder der Phantasie einen Spiegel fixiert".

Es scheint mir einleuchtend zu sein, dass das oben citierte „Note 27" mit Hülfe dieser Citaten aus Collier auszulegen ist. Die Dunkelheit der Illustration, wie sie von Edwards angeführt wird, macht die Hypothese vermutlich. Die bereitwillige Annahme Edwards von dem Dilemna, dass die Gegenstände entweder im Spiegel oder im Geiste sein müssen, lässt es wahrscheinlich erscheinen, dass er sie von einer Autorität übernahm.

Am bedeutsamsten von allem jedoch ist die Thatsache, dass die Illustration mit dem Spiegel in genau derselben Beziehung von Edwards gebraucht wird, wie von Collier, nämlich zu zeigen, dass eine Theorie des Idealismus leichter angenommen wird, wenn sie auf Sehempfindungen beschränkt wird, als wenn andere Empfindungen mit hinzugezogen werden.

Diese drei Thatsachen zusammengenommen beweisen meines Erachtens zweifellos, dass Edwards direkt oder indirekt Kenntnis von Colliers Werk hatte.

Wenn wir nun zu dem allgemeinen oder innerlichen Zeugnis übergehen, so bemerken wir, dass während Berkeley grosses Gewicht auf die Theorie der Farben und des Sehens legte und sich bemühte, die Wahrnehmbarkeit des Ausserunsseins oder die anscheinende Entfernung der sichtbaren Dinge zu erklären, nehmen Collier und Edwards (zuerst wenigstens) ihre Theorie der Farbenempfindung als selbstverständlich an und anstatt zu versuchen, die Wahrnehmung der Dinge im Raum zu erklären, leugnen sie die

Gültigkeit der Wahrnehmung auf Grund dessen, dass sie nicht unfehlbar ist.

Collier sagt Seite 14: „Wenn irgend jemand zweifelt ob solche Dinge wie Ton, Geruch, Geschmack, Hitze, Schmerz, Freude etc. in oder ausserhalb der Seelen oder Wahrnehmbarkeitsvermögen derjenigen sind, welche sie empfinden, so muss er mich entschuldigen, wenn ich nicht willens bin so weit abzuschweifen, um den Beweis dafür liefern zu wollen, was ich hier als bekannt voraussetze, und dies teilweise wegen seiner Selbstverständlichkeit; aber es genügt auch schon zu sagen deshalb nicht, weil der Gegenstand schon zu oft behandelt worden ist, besonders von Mr. Descartes, Mr. Malebranche und Mr. Norris in verschiedenen Teilen ihrer sehr berühmten Schriften, auf welche ich meinen neugierigen Leser verweise".

. . . „Das nächste Beispiel soll Licht und Farben sein, denen es zugestanden wird, eigentlich sichtbare Objekte zu sein. Diese scheinen ebenso wie irgend ein anderes Objekt in der Entfernung oder äusserlich zu sein, dennoch ist wohl kaum etwas augenscheinlicher als das, dass sie es nicht sind. Hierin spreche ich besonders zu Cartesianern, und bei dieser Gelegenheit möchte ich sie fragen, wie es hat geschehen können, dass sie, die doch alle darin übereinstimmen, dass Licht und Farben nicht äusserlich sind, übersehen haben dieselbe Schlussfolgerung zu ziehen in betreff der Körper, Gegenstände und Ausdehnungen, welche diese Accidenzen tragen".

Vergleiche hiermit Edwards (Schluss von Note 27, wovon ein Teil schon oben angeführt wurde).

„Es wird jetzt von jedem wissenschaftlichen Philosophen anerkannt, dass die Farben nicht thatsächlich In den Gegenständen sind, ebensowenig wie der Schmerz in der Nadel ist, sondern nirgend wo anders als im Geiste. Aber trotzdem behaupte ich, dass die Farbe eine Existenz ausserhalb des Geistes haben könne mit demselben Rechte wie irgend etwas im Körper Existenz ausserhalb des Geistes

hat, ausgenommen die Substanz des Körpers selbst, was aber nichts anderes als göttliche Macht oder vielmehr die beständige Ausübung derselben ist".

In wieweit Edwards von Collier beeinflusst wurde, ist unmöglich zu entscheiden. Wenn Edwards lediglich[1]) dem an seine Leser gegebenen Rate Colliers folgte und „in seinem Gedächtnis nicht das Ganze der gegenwärtigen Abhandlung, noch so viel wie einen Beweisgrund" bewahrte, „sondern nur den Schluss, nämlich, „keine äusserliche Welt" was auch in der Aufschrift des Titelblattes steht", während er es nicht wahr gefunden haben mag, wie Collier behauptete: „Dass er hiermit den Schlüssel zur leichten Lösung fast all der allgemeinen Fragen, welche er bisher für sehr schwer oder vielleicht für unlösbar gehalten hatte, entdeckt hatte", fand er es zweifellos hinreichend ein neues Licht über die ungelösten Probleme von Locke und Newton zu verbreiten, und zu enthüllen, was ihm zuerst wenigstens eine befriedigende Lösung zu sein schien.

II.

Wir wollen nun betrachten wie und in wieweit sich der Idealismus im Geiste des jungen Edwards zu einer befriedigenden Welttheorie entwickelte.

Zunächst wollen wir die Abhandlung über das „Sein" einer Betrachtung unterziehen.

Derselbe beginnt mit einer Erörterung, welche eine radikale Verfahrungsweise kennzeichnet. Es dürfte wohl geringem Zweifel unterliegen, dass das Problema des „Seyns" seine Jugendzweifel an der Existenz Gottes ausdrückt, indem er in No. 12[2]) der „Notes on the Mind" sagt:

Es befremdet mich manchmal, dass es ein „Seyn" geben soll von Ewigkeit her und es drängt sich mir unwillkürlich

1) A. C. Collier. Clavis Universalis. Parrs Edition, London 1837 Seite 99.

2) Werke Bd. I S. 668.

die Frage auf, welche Notwendigkeit denn bestand, dass überhaupt Etwas sein sollte? Vielmehr sollte ich mir dann die Frage stellen, ob es befremdend erscheint, dass entweder Etwas oder Nichts sein soll? Wenn dem so ist, denn darf es nicht mehr befremden, dass es ein Sein giebt, denn schon allein die Notwendigkeit dass entweder Etwas — oder Nichts ist, schliesst es in sich ein".

Offenbar empörte sich sein Verstand gegen die Voraussetzung, dass es immer einen Gott gegeben hat. Warum denn überhaupt die Existenz eines Gottes annehmen? Eine Frage, die nicht verfehlen dürfte, sich bald dem Leser Lockes aufzudrängen.

Die Lösung, welche Edwards uns bietet, lässt auf den Einfluss Lockes sowohl wie denjenigen Clarkes schliessen; sie weist jedoch einen Unterschied auf. Locke[1]) sagt: „Es giebt keine einleuchtendere Wahrheit als diejenige, dass etwas von Ewigkeit her bestanden haben muss. Ich habe noch nie von einem so unverständigen Menschen gehört, oder einem, der einen so offenbaren Widerspruch hätte voraussetzen können, wie eine Zeit worin schlechthin nichts existierte, da es die grösste aller Absurditäten ist, sich einzubilden, dass das reine Nichts, die vollkommene Negation und Abwesenheit alles Seienden, jemals eine reale Existenz hervorbringen sollte".

Locke findet sodann einen Widerspruch in der Leugnung der allgemeinen Anwendung der Kategorie Ursache.

Als Samuel Clarke[2]) 14 Jahre nach der ersten Auflage des „Essay" schrieb, verfolgte er dieselbe Gedankenrichtung.

„Zunächst also, steht es absolut und unleugbar fest, dass Etwas von Ewigkeit her besteht. Es ist dies ein so offen und unleugbarer Satz, dass zu keiner Zeit, selbst ein

1) Locke über den menschlichen Verstand. Übersetzt von Th. Schulze IV. Buch 10. Kapitel.

2) Samuel Clarke. Being and Attributes of God.

Atheist es gewagt hätte, das Gegentheil zu behaupten; es dürfte demnach geringe Notwendigkeit vorliegen, diesen Satz zu erhärten; denn da gegenwärtig Etwas ist, so liegt auf der Hand, dass Etwas immer war, sonst müssten die gegenwärtigen aus dem absoluten Nichts und ohne Ursache entstanden sein".

Locke drückt sich sehr bestimmt dahin aus, dass dieses Etwas, von dessen Existenz wir unmittelbare Kenntnis haben, unser eigenes Ich ist, und darin macht sich bei ihm der Einfluss Descartes fühlbar.

Weder Clarke noch Edwards bestimmen dieses Etwas des Näheren.

Nun birgt aber Edwards Argument den Keim eines subtileren Arguments in sich, als es diejenigen Lockes und Clarkes sind. Sein Argument fusst gleichfalls auf dem Dillemma, der sich aus dem Leugnen der allgemeinen Anwendbarkeit einer Kategorie ergiebt, jedoch nicht der Kategorie der Ursache, sondern derjenigen des Seyns. Allerdings sieht er nicht ein, dass die Anwendung einer Kategorie, die Anerkennung der Allgemeingiltigkeit derserlben involviert, und so fällt ihm nicht auf, dass sein Argument eine petitio principii ist. Ferner begeht er den Fehler, die logische Verknüpfung nicht von dem ontologischen Begriffe des Seins zu unterscheiden.

Er argumentiert[1]) folgendermassen: „Wir nehmen eine Ewigkeit der Zeit an. Was bestand während dieser Ewigkeit? Entweder muss es Etwas oder Nichts gegeben haben. Aber was soll das heissen, dass es nichts gegeben hat? Was ist Nichts? Offenbar eine Ungereimtheit. —

„In der That können wir unter Nichts nichts anderes verstehen, als ein Zustand absoluten Widerspruchs; und wenn sich Jemand die Möglichkeit des Nichts einzubilden vermag, so möcht ich wetten, dass, was er unter Nichts versteht, so bestimmt Etwas ist, als jedes andere Ding, das

1) Werke Bd. I. S. 706.

er sich je in seinem Leben gedacht hat, und ich bin fest überzeugt, dass, wenn er wissen thät was Nichts ist, es ihm klar sein würde, dass es nicht sein kann.

„Wenn wir damit umgehen, uns einen Begriff des absoluten Nichts zu bilden, so müssen wir von allen gegebenen Dingen absehen; wir müssen aus unserem Verstande sowohl den Raum der etwas enthält, wie denjenigen, der nichts enthält, ausschliessen. Wir dürfen uns nicht herrausnehmen, auf das geringste Theil von Raum, mag es noch so minimal sein, zu reflektieren; noch dürfen wir dulden, dass unsere Gedanken in einem mathematischen Punkt Zuflucht nehmen. Wenn wir dabei sind, das Sein aus unseren Gedanken zu bannen, so müssen wir darauf bedacht sein, keinen leeren Raum in ihnen zurückzulassen, und wenn wir daran sind, die Leere aus unserem Gedanken zu verbannen, so müssen wir garnicht daran denken, sie durch etwas compaktes, hartes und festes herauszuzwängen, (squeeze) sondern wir müssen dabei an das denken, wovon die schlummernden Felsen träumen; und erst dann, dann haben wir einen adäquaten Begriff des Nichts".

Vergleiche Clarke[1]). „Wenn Jemand sich überanstrengt hat, um sich einzubilden, dass ein derartiges Seyn nicht existiert, so kann er nicht umhin, sich ein ewiges und unendliches Nichts vorzustellen, d. i. er wird versuchen die Ewigkeit und Unendlichkeit aus dem Universum zu entfernen, und sie sich doch dort als weiterbestehend denken".

Edwards sagt an anderer Stelle: „Wenn wir uns die Frage stellen, ob es ein absolutes Nichts geben kann oder nicht, so drücken wir damit eine Ungereimtheit aus. Schon das schlechthinnige Stellen der Frage ist Nonsense, weil wir dabei eine unzulässige Disjunktion vornehmen. Die Frage, ob es entweder ein Sein oder ein absolutes Nichts giebt, ist eine unstatthafte Disjunction, gerade so

1) S. Clarke. Being and Attributes of God.

wie diejenige, ob ein Dreieck ein Dreieck ist, oder kein Dreieck".

Es besteht so ein Ding wie Nichts, rücksichtlich dieser Tinte und dieses Papieres; es besteht so ein Ding wie Nichts, im Bezug auf dich und mich; es besteht so ein Ding wie Nichts, hinsichtlich dieses Erdballs, im Hinblick auf dieses Metall. Es giebt eine andere Möglichkeit neben dem Faktum des Bestandes dieser Dinge, jedoch so ein Ding wie Nichts im Bezug auf „Entität" oder „Seyn" im absoluten Sinne, giebt es nicht. Wir wissen nicht was wir sagen, wenn wir sagen, dass wir es in sich für möglich halten, es könne wohl keine Entität geben".

In anderen Worten, wenn im ganzen Reiche des Seyns, des logischen und ontologischen, überhaupt Nichts besteht, so muss es als Etwas bestehen. Indem er es unterlässt, zwischen logischer und ontologischer Affirmation zu unterschieden, folgert Edwards, dass irgend etwas, das sich logischen Daseins erfreut, auch auf ontologische Existenz Anspruch erheben kann. Er genoss nicht den Vortheil von Kants Kriticismus, so dass er nicht eingesehen hat, dass es sich eben um die Frage der allgemeinen und ewigen Anwendbarkeit der Kategorie des Seyns handelt.

Wenn von Edwards älteren Schriften nur die eine Abhandlung über: „Das Seyn" auf uns gekommen wäre, würden wir nichtsdestoweniger der wunderbaren Kraft und Klarheit seines Verstandes, volle Anerkennung zollen müssen.

Wie bereits oben von mir erwähnt, übertrifft das Argument Edwards, an metaphisischer Klarheit und Subtilität, diejenigen beider, Locke und Clarke, denn letztere verwirren beide Fragen, die Frage der Kategorie der Ursache und die Frage der Kategorie des Seyns.

Als Edwards jedoch Locke las, fiel ihm dessen Argument auf, und wir finden in No. 54 der „Notes on the Mind" ein Argument, das demjenigen Lockes sehr ähnelt.

Wir haben intuitive Kenntniss unseres eigenen, persönlichen Daseins, sowie von dem Dasein eines jeden Dinges, dessen wir in unserem eigenen Verstande bewusst sind; dagegen hängen alle unsere Spekulationen über das reale Dasein von der natürlichen, unvermeidlichen und unveränderlichen Veranlagung unseres Geistes ab, mit Bestimmtheit zu folgern, dass wenn ein Ding ins Dasein tritt, eine Ursache die Veranlassung davon sein muss; oder zu folgern, dass wenn ein Ding eine sehr ordnungsmässige regelrechte und präzise Seinsweise hat, es dieselbe irgend einer planmässig wirkenden Zweckeinrichtung verdankt. Wir wissen, dass ein Widerspruch darin liegt, dass ein Ding, welches ins Dasein tritt, sich selbst gemacht haben soll, denn intuitiv erkennen wir, dass die Ideen, welche dieser Satz hervorruft, widerspruchsvoll sind. Wenn wir demnach etwas werden sehen, so wissen wir, unmittelbar, (intuitiverweise), dass ein Grund dazu vorliegt, und wird uns dieses Resultat nicht durch folgerichtiges Denken oder Argumentiren. Dies ist ein angeborener Grundsatz — insofern die Seele damit gehoben ist —, eine notwendige, unveräusserliche Neigung bei jeder Gelegenheit, so, und nicht anders zu urtheilen". —

Eine Darstellung, welche mit der modernen Theorie der Kategorien verwandt ist. Edwards hatte sich also klar gemacht, dass etwas von Ewigkeit her besteht, und insofern die Giltigkeit des Begriffs „Substanz" vindiziert. Wie ist nun diese Substanz aufzufassen? Welches sind ihre Attribute? Wir finden, dass Edward sich in seiner Antwort mehr an Clarke als an Locke anschliesst.

„Dieses notwendige ewige Seyn oder Wesen muss unendlich und allgegenwärtig sein", denn „ein Wo" annehmen, das dem Nichts, nicht aber dem Seyn beigeordnet werden muss, ist widerspruchsvoll. Dieses unendliche und allgegenwärtige Wesen kann nicht körperlich, materiell oder fest sein, denn „Solidität ist sicherlich nichts anderes; als Widerstand gegen andere Solidität", es ist jedoch

unmöglich, dass es ausserhalb des Unendlichen noch Solidität gebe.

Raum ist dieses ewige, unendliche und allgegenwärtige Wesen, „denn es leuchtet jedermann ein, dass Raum notwendig ewig, unendlich und allgegenwärtig ist. Aber warum nicht offen sagen, was bereits im Gesagten enthalten ist? Raum ist Gott. Und es ist mir in der That klar, dass der ganze Raum über die Grenzen der Schöpfung hinaus, dass all der Raum der vor der Schöpfung war, Gott selbst ist".

So lautet der Schluss Edwards, bei seinem ersten Versuche einer Definition des Seyns. Ich finde nun, dass was im Manuskript auf diesen Schluss folgt und denselben modificiert, mit anderer Tinte geschrieben und zweifelsohne jüngeren Datums ist. Hätte er es hierbei bewenden lassen, so mag seine Theorie in den Materialismus oder Pantheismus eingemündet haben.

Jedoch „ein Seyn ohne Kenntniss des Seyns anzunehmen, widerstrebt unserm Geiste". Edwards geht nun daran, seine Theorie zu modificieren, was die Vermuthung nahe legt, dass er zwischen der Zeit, zu welcher er die zwei ersten Paragraphen der Abhandlung über das Seyn schrieb, und derjenigen der folgenden Abschnitte, mit dem Idealismus bekannt wurde.

„Wie anstössig empfindet es doch unser Verstand, zu denken, dass Etwas von Ewigkeit her sein soll und ich dessen nicht im geringsten auch nur je bewusst zu sein! Wie ist es möglich, den Verstand dahin zu bringen, sich dieses einzubilden! Ja, es ist unmöglich, dass es etwas geben soll und es gar nicht zu kennen. Man wird mir darauf erwidern, dass, wenn dem so ist, der Grund darin liegt, dass es kein Sein ausserhalb unseres Bewusstseins giebt; nein, gewiss nicht, nirgend wo anders, sei es nun im erschaffenen oder unerschaffenen Bewusstsein", Wie Edwards zu diesem idealistischen Schluss gekommen ist, werde ich später zeigen. Ich möchte jedoch hier auf die

Thatsache aufmerksam machen, dass es wahrscheinlich ist, dass die idealistische Kritik zu jener Zeit viel dazu beigetragen hat, ihn von seiner Hinneigung zum Materialismus abzubringen, während dieselbe, zu einer späteren Zeit, ihm mit derselben Bestimmtheit den Pantheismus unmöglich machte, weil ja durch dieselbe eine Form des Seyns auf Kosten der anderen erhoben worden war.

Ausser obigen Attributen muss noch unendliche Macht — Allmacht — dem allgegenwärtigen Wesen zuerkannt werden, denn wir haben bewiesen (Abhandlung über die Atome Bd. 1 S. S. 701—713), dass eine unendliche Macht erforderlich ist, um den Körpern ihren Bestand zu gewährleisten, da dieser in ihrer Festigkeit, resp. Solidität besteht, Solidität aber auf das Zusammenhalten der Atome zurückgeführt werden muss, was eine unendliche Kraft erheischt, wie wir bewiesen haben". Edwards postuliert demnach notwendiges, ewiges, unendliches, allgegenwärtiges, denkendes und allmächtiges Seyn. Locke[1]) bietet uns eine Beweisführung, welche die Existenz eines ewigen, äusserst mächtigen und äusserst intelligenten Wesens darthun soll.

Clarke[2]) sucht zu beweisen, dass es ein ewiges Wesen geben muss, dass dasselbe unveränderlich und der Urgrund aller Dinge sein muss, dass es nothwendig existirt. Dieser Anforderung kann die materielle Welt nicht entsprechen. —

Ferner, muss dieses Wesen ewig, unendlich und allgegenwärtig, intelligent, ein freies Agens sein, allmächtig, unendlichweise, gut, gerecht und wahr. —

Die Substanz jedoch oder die Essenz eines solchen Wesens ist in sich uns absolut unbegreiflich.

Man vergleiche hiermit die nähere Bestimmung Gottes, wie solche die Westminster Theologen (1647) entwarfen.

„Gott ist ein Geist, unendlich, ewig, unveränderlich in seinem Seyn, seiner Weisheit, Macht, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Güte und Wahrheit".

---

1) Locke, Über den menschlichen Verstand IV. Buch X. Kapitel.
2) Clarke, Being and attributes of God.

Die Stelle aus Clarke[1]) jedoch, welche in Bezug auf den in der Abhandlung „Being“ wahrgenommenen Meinungswechsel besonders interessiert, ist folgende: Nachdem er hervorgehoben hat, dass Gottes Wesenheit unbekannt und dem menschlichen Geiste unbegreiflich ist, fährt Clarke fort: „Die Schwäche derjenigen, die sich unterfangen haben sich einzubilden, der unendliche Raum sei eine richtige Vorstellung und adäquater Begriff der Wesenheit des höchsten Grundes zu kennzeichnen. Argumentirend, dass dies eine recht schwache Spekulation ist, welche wohl daraus entspringt, dass der Mensch, nachdem er die Gepflogenheit hat, an alle Dinge den Maasstab seiner Sinne zu legen, sich einbildet, dass geistige oder immaterielle Substanzen, weil sie nicht in die Wahrnehmung seiner Sinne fallen, sozusagen reines Nichts sind, gerade so wie Kinder die Luft für eitele Leere und eitel Nichts halten, weil sie dieselbe nicht sehen können. Es giebt vielleicht zahllose Substanzen in der Welt, deren Wesenheit uns ebenso gänzlich unbekannt und unserem Geiste ebenso unvorstellbar ist, wie Farben einem Blind- und Laute einem Taubgeborenen unvorstellbar sind. . . . . Unendlicher Raum ist nichts anderes als abstrakte Unermesslichkeit oder Unendlichkeit, gerade so wie unendliche Dauer abstrakte Ewigkeit ist. Und man kann ebenso gut sagen Ewigkeit sei die Wesenheit des Urgrundes wie solche die Unendlichkeit ist. In der That erscheinen uns beide blos als Modalitäten einer Wesenheit oder Substanz, von der wir uns keinen Begriff zu bilden vermögen“.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass diese Kritik es war, die Edwards entweder direkt oder indirekt durch Vermittlung Mr. Cutlers dahin beeinflusste, dass er seine Ansicht über die Natur des Raumes änderte. Dr. Clarkes Abhandlung erschien zuerst im Jahre 1705 und erreichte 1719 ihre 10. Auflage. Es ist deshalb äusserst wahr-

1) S. Clarke, Being and attributes of God. London 1705 u. 1719 Seite 40.

scheinlich, dass dieselbe unter den geistlichen Herren und Gelehrten Neu-Englands vor dem Jahre 1718 bekannt wurde. Wir ersehen aus dem Katalog von Harvard College, dass die 10. Auflage vom Jahre 1719, sich spätestens im Jahre 1723 in der Bibliothek befunden haben muss. Clarkes Werk wird von Edwards in seiner „Treatise on Grace“, bei Grosart[1]) gedruckt, erwähnt. Desgleichen in Edwards[2]) „Miscellaneous Observations“ jedoch tritt nicht klar hervor, ob letzterer Hinweis in einem Citate aus „Deism Revealed“ enthalten ist oder nicht.

Interessant ist eine diesbezügliche Stelle in Berkeleys[3]) „Principles“ (1. Th. Abschn. 117). „Was hier niedergelegt ist, scheint all dem Wortstreit und jenen Schwierigkeiten, welche unter den Gelehrten über die Natur des reinen Raums obwalten, ein Ende zu machen. Der Hauptvorteil aber, der uns daraus entspringt ist der, dass wir von dem Dilemma befreit sind, vor welchem Mancher, dessen Spekulationen auf diesen Gegenstand gerichtet waren, sich gestellt wähnte, nämlich, entweder anzunehmen, dass der reale Raum Gott ist, oder dass es neben Gott etwas unendliches, ewiges, untheilbares unveränderliches giebt. Man kann mit Recht behaupten, dass diese zwei Begriffe verderblich und absurd sind. Sicher ist, dass nicht wenig Theologen sowohl als Philosophen von Bedeutung, aus der Schwierigkeit sich den Raum als begrenzt oder weg zu denken geschlossen haben, derselbe müsse göttlicher Wesenheit sein. Und einige haben sich neulich anheischich gemacht nachzuweisen, dass Gottes unmittelbare Attribute dem Raum zukommen“. (Prof. Fraser behauptet, dies beziehe sich auf Clarkes Werk.) Wie wenig auch diese Lehre der Würde der göttlichen Natur entspricht, so muss ich doch gestehen, dass ich nicht einsehe, wie wir dieselbe

1) Selections from Unpublished Writings of Jonathan Edwards. Edited for private circulation by A. B. Grosart, London 1865, S. 29.
2) Werke Bd. VII, S. 313.
3) Berkeley. Works edited by A. Fraser Oxford 1871.

los werden können, so lange wir uns an die hergebrachten Ansichten halten. Wir haben bereits hervorgehoben wie Edwards dieselbe fast genau in derselben Weise wie Berkeley „los geworden ist".

§ 2. Es soll jetzt unsere Aufgabe sein, in Edwards Schriften die Spuren seines Übergangs zur Theorie des Idealismus zu untersuchen.

Edwards[1]) argumentiert: „Der Begriff, den wir vom Raum haben, resp. was wir unter diesem Namen verstehen ist nur farbiger Raum, und verschwindet gänzlich aus unserem Bewusstsein, sobald die Farbe weggenommen wird und so zerrinnt alles das was wir Ausdehnung, Bewegung und Gestalt nennen in eitel Nichts, sowie die Farbe fort ist[2])". Wir bilden uns ein es gebe Formen und Grössen, Beziehungen und Eigenschaften, ohne dass auch nur Jemand davon wüsste. Es ist blos unsere Einbildungskraft, die unsere Erkenntniss beeinträchtigt. Wir wissen nicht was Formen und Eigenschaften sind. Um dies klar zu machen, denke man sich das Weltall ohne Licht: Form, Farbe und Grösse verschwinden; denke man sich nun auch die Bewegung hinweg, so verschwindet auch die Solidität, die nichts anderes als Widerstand ist, und mit ihr auch die Ausdehnung, denn sie ist nur ein Attribut der Solidität".

„Wenn[3]) die Farbe nicht ausserhalb des Verstandes objektiv besteht, dann besteht auch ausserhalb des Verstandes nichts von all dem was dem Körper eignet, mit Ausnahme des Widerstandes oder der Solidität, sowie der Grenzen dieses Widerstandes nebst ihren Beziehungen, aus welchen sich die Form ergiebt, und die Mittheilung dieses Widerstandes von Raum zu Raum, d. i. die Bewegung, wenngleich letztere nichts anderes als Modalitäten des ersteren sind. —

1) Werke „Notes on the Mind" No. 13 B. I, S. 674.
2) Werke „Being" Bd. I, S. 707.
3) Werke „Notes on the Mind" No. 27, Bd. I, S. 668.

Denn Solidität, Undurchdringlichkeit und Untheilbarkeit sind ein und dasselbe Ding, wenn man auf ihre Prinzipien zurückgreift, und deswegen sind Solidität, Untheilbarkeit und Widerstand gegen die Vernichtung ein und dasselbe Ding, und nachdem das Sein und die Seinswahrnehmung ein- und dasselbe sind, so folgt daraus, dass die wahre Wesenheit und das wahre Sein der Körper die Solidität oder vielmehr, dass Körper und Solidität ein und dasselbe sind. Wenn man hier einwendet, dass ja die Körper noch andere Eigenschaften neben der Solidität besitzen, so däucht mir, dass es für ein scharfes Auge weitere reale Eigenschaften der Körper nicht geben dürfte.

Was halten Sie, so fragen sie, von der Ausdehnung, der Form und Beweglichkeit? Was die Ausdehnung betrifft, erwidere ich, so bin ich überzeugt, dass sie kein unabhängiges Dasein führt, ebensowenig wie der Raum ohne Körper, ausgenommen derjenige der von der Solidität herrührt. Was die Form oder Gestalt betrifft, so ist sie nichts anderes, als eine Modifikation der Solidität bezw. der Ausdehnung der Solidität. Und was nun schliesslich die Beweglichkeit betrifft, so ist sie die blosse Mittheilsamkeit dieser Solidität von einem Theile des Raumes zum anderen[1]).

Da jedoch Solidität und Untheilbarkeit ein und dasselbe sind, und nachdem wir gezeigt haben, dass eine unendliche Kraft erforderlich ist um die Atome zusammen zu halten, und es keine andere unendliche Kraft giebt wie Gottes Allmacht, so folgt daraus, dass Solidität die unmittelbare Wirkung von Gottes Allmacht ist, welche einen unendlichen Widerstand an eben der Stelle verursacht, wo Solidität sich befindet. Daraus folgt, dass alles Körperliche nichts anderes als die unmittelbare Wirkung der in solcher Weise thätigen göttlichen Allmacht ist, und Schöpfung ist demnach die erste Bethätigung dieser Allmacht in der angegebenen Weise. Deshalb ist nichts

1) Werke „Notes on Science" Bd. I, S. 711.

Objektives ausserhalb des Verstandes als Widerstand, ja nicht einmal das, wenn realiter nichts widerstanden wird. Demnach besteht nichts als die Widerstandskraft. Und da nun diese Widerstandskraft nichts anderes als die reale Bethätigung der Allmacht Gottes ist, so kann diese nichts anderes als das konstante Gesetz — die unwandelbare Norm — jener realen Bethätigung sein.

Und wie kann es irgend welchen Widerspruch geben, wenn es nicht in irgend einem Bewusstsein in Idee gegeben wird. Was ist dasjenige dem widerstanden wird? Es ist nicht Farbe. Was kann es sonst sein? Es ist lächerlich zu sagen, dass dem Widerstande widerstanden wird. Es muss, bevor überhaupt von Widerstand die Rede sein kann, etwas gegeben sein, dem widerstanden wird, jedoch sagen, dass dem Widerstand widerstanden wird, ist lächerlicher Weise Widerstand voraus zu setzen, bevor es etwas giebt dem widerstanden wird. . . . .

Nun fällt es aber nicht schwer, sich den Widerstand als eine „Mode of an idea“ zu denken. Es ist immerhin leicht, sich ein Vermögen, eine bestimmt wirkende Fähigkeit resp. ein Habitus zu denken, eine Farbe aufzuhalten oder derselben zn widerstreben. . . . . —

Die Welt ist deshalb eine ideelle Welt, und das Gesetz nach welchem die Ideen erzeugt werden und aufeinander folgen ist ein konstantes und gleichmässiges[1]).

Wir wollen uns ein Beispiel vorführen und dementsprechend die Unmöglichkeit annehmen, dass sämtliche Geister des Weltalls auf eine gewisse Zeit ihres Bewusstseins beraubt werden, und dass gleichzeitig das Bewusstsein Gottes eine Unterbrechung erleidet. Ich sage nun, dass das Weltall für diese Dauer von selbst aufhören würde zu sein und zwar nicht nur, weil der Allmächtige dasselbe nicht mehr erhalten könnte, sondern weil Gott nichts von ihm wissen könnte. Bei näherer Betrachtung also, entpuppen sich die primären Eigenschaften, welche den

1) Werke „Being“ Bd. I, S. 707.

Dingen wirklich. d. i. objektiv anhaften sollen, ebenfalls als Bewusstseinsvorgänge. —

Aber was denn vom Raume?[1]) „Raum haben wir bereits bemerkt, ist ein nothwendiges Seyn, zugleich jedoch haben wir gezeigt, dass alles Seyn blos ideel gegeben ist, dass alle äusserlichen Dinge eine blos ideele Existenz führen. Deshalb ist der Raum nur als nothwendige Idee ein nothwendiges Seyn, insofern er eine einfache Idee ist, die nothwendig mit anderen einfachen äusserlichen Ideen verknüpft und sozusagen ihre gemeinsame Substanz, oder ihr gemeinsamer Inhalt ist. Er ist in derselben Weise ein nothwendiges Seyn, als irgend etwas innerliches ein Seyn ist“. „Aber was wird denn aus dem Weltall? Sicherlich besteht dasselbe nirgends anders als im göttlichen Verstande“. . . . . „So dass wir sehen, dass ein Weltall ohne Bewegung nirgends anders als im Verstande, ob unendlich oder endlich, bestehen kann“. So opfert denn Edwards die materielle Welt auf, fast ohne Kampf. Und es erklärt sich dies aus der Thatsache, dass er sie in Gott wiederfindet und gleich Tennyson, als dieser das Welt-Dasein Arthur Hallams preisgab, findet er, dass in Gott die Welt „unserer Liebe würdiger ist“.

Mit Plato giebt er die wandelbare Sinnenwelt der ewigen Idee preis.

§ 3. Aber inwiefern befriedigt Edwards diese so bereitwillig angenommene Theorie, als er dazu kam dieselbe in Hinsicht auf ihre Anwendung auf das Mannigfaltige der Erfahrung auszuarbeiten? Es soll nun unsere Aufgabe sein der Anwendung seiner Theorie auf die Begriffe Existenz, Substanz, Wahrheit, Geist und den Wahrnehmungsprozess nachzuforschen.

Zunächst der Begriff Existenz. In No. 15 der „Notes on the Mind[2])“, lesen wir: „Erklären was diese Existenz ist,

1) Werke „Notes on the Mind“ No. 9 Bd. I, S. 673.
2) Werke Bd. I, S. 688.

ist eine andere Sache. In abstrakten Ideen ist sie nichts anderes als die Idee selbst. . . . . —

In Dingen, die als ausserhalb unserer bestehenden genommen werden, ist sie die Bestimmung Gottes in uns Ideen zu erzeugen, sowie die bestimmte Art und Weise ihrer Erzeugung in uns. . . . Es ist ein Ding der Unmöglichkeit, den ganz abstrakten und einfachen Begriff von Existenz näher zu bestimmen; nur, dass wir immer dies eine finden, wenn wir den Begriff analysieren wollen, dass Gott und reale Existenz ein und dasselbe sind. Woraus wir erkennen können, wie so treffend gesagt werden kann, dass Gott ist und keiner ausser ihm."

In No. 34[1]):

„Wenn gefragt wird was in dem göttlichen Verstande besteht und wie die Dinge dort bestehen? so antworte ich: Es ist Gottes Bestimmung, seine Sorge und seine Absicht, dass die Ideen ewig mit einander verknüpft sein sollen, gerade so und in der Weise, wie es einer solchen Serie entspricht".

In No. 36[2]):

Die Dinge verändern sich nicht, in Bezug auf ihre Existenz in Gott. Die Dinge in Bezug auf Gott, bestehen unwandelbar von Ewigkeit her, d. h. die Idee ist immer dieselbe und in derselben Weise (Mode)."

In No. 40[3]):

„Da alle materielle Existenz eine blos ideele ist, so möchte man fragen, in welchem Sinne dann wohl jene Dinge existent sind, welche zwar vorausgesetzt sind, jedoch in keinem gegenwärtigen Gedanken irgend eines geschöpflichen Verstandes gegeben sind? Worauf ich antworte: dass jene Dinge blos in unerschaffener Idee existieren. Aber wie anders können sie denn existiren, wenn sie ja von Ewigkeit her in unerschaffener Idee in der göttlichen

1) Werke Bd. I, S. 670.
2) Werke Bd. I, S. 671.
3) Werke Bd. I, S. 671.

Bestimmung existirt haben? Ich erwidere: sie haben von Ewigkeit her, wie alle, andere, in der unerschaffenen göttlichen Idee existirt, wie sie es jetzt noch thun, im geschöpflichen Idee jedoch existiren sie nicht. Aber man könnte fragen, in welcher Weise denn jene Dinge, welche keine reale Existenz haben und dessen kein geschöpflicher Geist sich bewusst ist, existiren? Wie es z. B. mit dem Mobiliar dieses Zimmers der Fall ist, wenn wir abwesend sind und das Zimmer geschlossen ist, so dass kein geschöpflicher Geist die Gegenstände wahrnimmt. In welcher Weise bestehen diese Dinge? Meine Antwort ist die, dass es in vergangenen Zeiten ein derartiger Verlauf, eine derartige Reihenfolge von Existenz gegeben hat, dass angenommen werden muss, dass diese Dinge der Serien gemäss göttlicher Bestimmung und Anordnung zu vervollständigen haben. . . . Denn unter der Voraussetzung dieser Dinge sind eine Unzahl von Dingen anders als sie sein würden, wenn jene nicht von Gott vorausgesetzt wären. . . . Die Voraussetzung Gottes, von der wir sprechen, ist nichts anderes als das Wirken Gottes in dem Laufe und den Serien seiner existirenden Ideen, wie wenn die vorausgesetzten Dinge wirklich im Bewusstsein (actual idea) existirten.

§ 4. Der Begriff Substanz wird wie folgt erläutert[1]): Die wahre Substanz aller Körper besteht in der unendlich exakten (genauen), bestimmten und vollkommen beständigen Idee im göttlichen Verstande sowie in dem beständigen (beharrlichen) Willen Gottes, dass selbige uns und anderen Geistern allmählich und nach gewissen, bestimmten und festgesetzten Normen und Gesetzen mitgetheilt werde".

In[2]) „Notes on the Mind" No. 25 lesen wir: „Modi werden jene einfachen Ideen genannt, welche kein selbstständiges Dasein führen, oder in unserem Verstande nicht allein bestehen können, während Substanzen Komplexe von

1) Werke „Notes on the Mind" Bd. I, S. 674.
2) Werke Bd. I, S. 676.

Ideen sind, welche wir uns als zusammengehörig und sebstständig denken".

Ferner: „Substanz ist nichts anderes als die göttliche Kraft, oder vielmehr das beständige Wirken derselben[1])". „Da Körper und Solidität ein und dasselbe sind, und der Widerstand und die Solidität unmittelbar durch das Dasein der göttlichen Kraft gesetzt ist, so folgt daraus, dass das was die Philosophen gewohnt waren als eine gewisse unbekannte, selbstständige Substanz (das unbekannte Substrat genannt) zu betrachten, welche der Solidität als Substrat dienen bezw. derselben Bestand verleihen soll, gar nicht besteht, oder dass, wenn die Philosophen sich gezwungen fühlen, dieses mysteriöse Epitheton etwas anderem beizulegen, das wirklich und eigentlich a se, und der Träger sämmtlicher Eigenschaften ist, so müssen sie dasselbe auf das göttliche Wesen oder die göttliche Kraft selbst anwenden. Und gewiss würden diese Philosophen alle eine derartige Anwendung machen, wenn sie nur wüssten was sie eigentlich mit ihrer Bezeichnung meinen. So dass sich die Substanz der Körper schliesslich in eitel Nichts auflöst oder auf nichts anderes als die Gottheit selbst hinausläuft, welche dann in jener besonderen Weise in denjenigen Theilen des Raumes thätig ist, welche sie für sich befindet, so dass es streng genommen keine andere Substanz als Gott selbst giebt.

Was wir hier sagen, bezieht sich blos auf die Körper; wie wahr ist es demnach wenn wir Gott das „Ens entium" nennen. In dem „Notes on the Mind", No 61, lesen wir unter dem Titel „Substanz": „Der Grund, warum es dem Menschen so überaus natürlich erscheint vorauszusetzen, dass es irgend eine latente Substanz giebt, oder gar etwas ganz Verborgenes, das der Träger der Eigenschaften der Körper ist, ist der, dass alle auf den ersten Blick erkennen, dass die Eigenschaften der Körper derart sind dass sie unbedingt einen Grund voraussetzen, der fortwährend ihre Dauer

1) Werke „Notes on Natural Science" Bd. I, S. 713.

beeinflusst sowohl als ihr Entstehen beursacht. Deshalb stimmen alle darin überein, dass etwas da ist, was jene Eigenschaften trägt. Und wahr ist, dass ein derartiger Träger besteht. Man ist jedoch gewohnt sich damit zu begnügen einfach auszusprechen, dass dieser Träger ein Etwas ist; aber dieses Etwas ist Jener, durch den alle Dinge sind".

§ 5. Der Begriff „Wahrheit" bereitet ihm grössere Schwierigkeiten. In No. 6 der „Notes on the Mind", ist Wahrheit definiert als „der Einblick in die Beziehungen der Ideen zu einander", Falschheit ist die Voraussetzung von Beziehungen zwischen gewissen Ideen, welche mit letzteren unvereinbar sind, nicht aber der Mangel an Uebereinstimmung dieser Beziehungen mit den entsprechenden Dingen der Aussenwelt. Alle Wahrheit ist im Verstande und nur da. Ideen allein, bezw. nur das was sich im Verstand befindet, kann ein Objekt des Verstandes sein; und was wir Wahrheit nennen, ist eine widerspruchsfreie Voraussetzung von Relationen zwischen den einzelnen Objekten des Verstandes. Falschheit ist eine unverträgliche Voraussetzung von Relationen. Die Wahrheit, die in einem Verstande ist, kann nur in demselben sein, wenn auch das Objekt desselben und alles dazu gehörige in demselben Verstande ist. Die einzige Grundlage des Irrthums ist die Fehlerhaftigkeit und Unvollkommenheit der Ideen; denn ist die Idee vollkommen, so müssen all ihre Beziehungen vollkommen erfasst werden."

In „Note No. 10, macht er einen weiteren Versuch. Die Wahrheit wird dort „nach den strengsten metaphysischen Grundsätzen" als „die Verträglichkeit und Übereinstimmung unserer Ideen mit den Ideen Gottes" definirt. „Ich gestehe, dass diese Definiton der Bedeutung des Wortes nur halb so klar entspricht, wie wenn ich in gewöhnlicher Sprache sage: Die Übereinstimmung unserer Ideen mit den Dingen wie sie sind. Aber hier drängt sich die Frage auf, was heisst denn für unsere Ideen mit den Dingen übereinstimmen

wie sie sind?, nachdem wir wissen, dass die körperlichen Dinge nur in unserem Verstande bestehen und die Mehrzahl der anderen Dinge nichts anderes als abstrakte Ideen sind. Wahrheit, in Bezug auf die Aussendinge, ist die Verträglichkeit unserer Ideen, mit jenen Ideen bezw. jenen Ideen-Verknüpfungen und Serien, welche in unserem Verstande, gemäss der von Gott eingesetzten Ordnung und Gesetzmässigkeit erzeugt werden. Wahrheit, in Bezug auf abstrakte Ideen, ist die (innere) Verträglichkeit dieser Ideen mit sich selbst . . . . und man kann noch sagen, dass die Wahrheit die Verträglichkeit unserer Ideen mit sich selbst ist. Falsch sind jene Ideen, welche gegen die in unserem Verstande naturgemäss erzeugten Gedanken-Serien verstossen.

Corol. 1. Hieraus ergiebt sich, wie richtig es ist zu sagen, dass Gott die Wahrheit selbst ist.

Corol. 2. Ferner folgt hieraus, dass wir da Wahrheit haben, wo wir vollkommene und angemessene Ideen über die Dinge haben. Demnach ist Sicherheit die klare Erkenntniss dieser Vollkommenheit.

Dass diese Definition ihm nicht hinreichend erschien liegt auf der Hand, denn wir lesen in No. 15: Trotz allem was gesagt wird ist die einzig angemessene Definition der Wahrheit „Die Uebereinstimmung unserer Ideen mit der Existenz." Erklären, worin diese Existenz besteht, ist eine andere Sache. In abstrakten Ideen ist sie nicht anderes als die Ideen selbst; demnach besteht die Wahrheit der abstrakten Ideen in ihrer inneren Möglichkeit, resp. ihrer Verträglichkeit zu einander. In Bezug auf die Dinge die wir als ausserhalb unser bestehend voraussetzen, besteht die Wahrheit in dem bestimmten Modus, nach welchem Gott die Ideen in uns erzeugt. So dass die Wahrheit dieser Dinge, die Übereinstimmung unserer Ideen mit den entsprechenden Serien in Gott ist". Es ist interessant zu vermerken, dass wir in Edwards keine Spur von Berkeleys Abneigung gegen die abstrakten Ideen an und für sich entdecken. Berkeley spricht den abstrakten Ideen sogar jeden Sinn ab. Nicht so Edwards.

Diese Definitionen lassen auch die oben erwähnte Thatsache, dass Edwards die konkrete Existenz von der Aussenwelt auf Gott hinüberträgt und so seinen Glauben an eine objektive Realität bewährt, klar hervortretend, während Berkeley dieselbe auf den menschlichen Verstand hinüberpflanzt und Gott blos als eine Quelle von Kraft im Allgemeinen einführt. Wie bereits erwähnt, nähert sich Berkeley erst in seiner „Siris", welche mehr als 30 Jahre nach den „Principles" veröffentlicht wurde, in Folge seines Studiums Platos und der Neuplatoniker Edwards Ansichten an.

§ 6. Das vierte interessante Problem ist das der Existenz endlicher Geister. Können dieselben auf Substanz und unabhängiges Dasein Anspruch erheben?

In Cor. 11 der „Notes on Science" sagt Edwards[1]): „Wir sprechen gegenwärtig blos mit Bezug auf die Körper". Das andere Glied der Disjunction ist wahrscheinlich „Geister", wenngleich es auch „abstrakte Ideen" bedeutet haben mag, die er ja bisweilen den Körper gegenüberstellt. Folglich ist anzunehmen, dass Edwards hier ein Problem gesehen hat, während Berkeley endliche Geister für die unzweifelhafte Thatsache hält.

Berkeley argumentirt: „Eine Aufeinanderfolge von Ideen schliesst eine Ursache in sich. Diese Ursache kann aber nicht ein Phaenomen sein. Demnach muss sie eine Substanz sein, und da sie ein Agens ist, so kann sie unter keinen Umständen was auch immer für einer Idee ähnlich sein. Sie ist nicht Gott, denn in der Erzeugung der Ideen unterscheide ich deutlich meine eigene Thätigkeit von derjenigen welche in mir Ideen ohne meine persönliche Mitwirkung erregt". In den Corollarien zu Edwards Abhandlung über das „Seyn[2])" lesen wir: Die mit Erkenntnis und Bewusstsein ausgestatteten Wesen sind die einzigen eigentlichen, realen und substanziellen Wesen insofern die

1) Werke Bd. I, S. 713.
2) Werke Bd. I, S. 708.

anderen Dinge nur durch diese sind. Daraus können wir den groben Irrthum derjenigen entnehmen, welche da glauben, dass die materiellen Dinge die substanziellsten, die Geister hingegen mehr einem Schatten ähnlich sind, während doch die Geister allein eigentlich Substanz sind. Hierin ist bis jetzt noch keine Spur einer Kritik der endlichen Geister zu entdecken. In Cor. 1 des Art. 44 der „Notes on Natural Science[1])" lesen wir:

„Daraus ersehen wir wie Gott noch treffender als das Ens entium bezeichnet wird, oder, sollte es in der Welt nichts anderes als Körper geben, als das einzig reale Wesen, so dass man in strengerem Sinne als bis jetzt sagen kann: „Du bist und ausser Dir ist nichts" und Cor. 3: „Je mehr in ihrer Natur die Wesen sich Gott nähern, in desto genauerem Sinne sind sie eigentliche Wesen, und desto substanzieller sind sie. Und, dass die Geister im eigentlichen Sinne Wesen sind und substanzieller als die Körper".

Hier spricht er, wie wenn die endlichen Geister mehr oder weniger am Seyn theilnehmen, ein Begriff der uns stark an Plato und die Neuplatoniker erinnert.

Ferner in No. 45 der „Notes on the Mind"[2]): „Wenn wir vom Seyn im Allgemeinen reden, so meinen wir damit das göttliche Seyn oder Wesen, denn Gott ist ein unendliches Seyn; demnach sind alle anderen Wesen nothwendig als ein Nichts zu betrachten. Was die Körper betrifft, so haben wir an anderer Stelle gezeigt, dass sie kein eigenes Seyn haben, und was die Geister betrifft, so sind sie ein Ausfluss des grossen Urgeistes; und zweifelsohne, mit metaphysischer Genauigkeit und Angemessenheit gesprochen „Ist Er wie kein Anderer ist".

So dass Edwards, gleich Descartes, zwei Arten von Substanzen anerkennt und seine Theorie ist demselben Einwurfe zugängig, den Spinoza gegen die Cartesianische

1) Werke Bd. I, S. 775.
2) Werke Bd. I, S. 700.

vorgebracht hat. Das Problem der Individualisirung der konkreten unabhängigen Existenz, ist vor allen anderen dasjenige, welches Edwards am wenigsten erfasst hat. Sein Gottesbewusstsein war so stark, dass für ihn Gott, gleich Newtons Aether, alle Dinge durchdringt, ausfüllt, organisiet und alle Veränderungen verursacht. Und dennoch versucht er sich an einer Theorie der konkreten Existenz.

In Nota No. 11 der „Notes on the Mind" schreibt er: „Wohl konnte Mr. Locke sagen dass die Identität der Person in der Identität des Bewusstseins besteht, denn er hätte des Weiteren sagen können, dass die Identität des Geistes ebenso in demselben Bewusstsein besteht, denn ein denkendes Wesen oder Geist nichts anderes ist als Bewusstsein, mit allem was dasselbe in sich schliesst. Dasselbe Bewusstsein ist in jeder Beziehung individuell derselbe Geist oder dieselbe Substanz. und zwar ebensowohl wie ein und dieselbe Partikel Materie zu verschiedenen Zeiten identisch bleibt".

So seine Ansicht als enthusiastischer Idealist. Alle Existenz kann als Bewusstseinsvorgang aufgefasst werden, folglich ist Identität des Gedankens Identität der Existenz.

Er wendet seinen Idealismus auf den Unterschied den Locke zwischen Identität der Person, Identität der Substanz und Identität des Menschen macht an und findet dabei, dass Lockes Definition der Person, nach idealistischen Grundsätzen, die anderen in sich schliesst, nämlich[1]): „Person bedeutet ein denkendes, verständiges Wesen, das Vernunft und Überlegung besitzt und sich selbst als sich selbst betrachtet als dasselbe denkende Wesen, zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten, wozu es nur mit Hilfe des vom Denken untrennbaren und diesem, wie mir scheint, wesentlichen Bewusstseins imstande ist, indem es Niemanden möglich ist etwas wahrzunehmen ohne zugleich seine Wahrnehmungsthätigkeit wahrzunehmen.

1) Locke. Über den menschlichen Verstand. Übersetzung von Schultze, 2. Buch, 27. Kap.

Denn weil das Bewusstsein das Denken immer begleitet und jeden zu dem macht, was er sein Selbst nennt und wodurch er sich von allen anderen denkenden Wesen unterscheidet, so besteht hierin allein die persönliche Identität".

Es ist interessant zu vermerken, dass Edwards offenbar Locke missverstanden hat. Wenn Locke von „demselben Bewuss sein" spricht, so meint er damit das Bewusstsein der Identität, nicht aber eine genaue Verdoppelung des Verstandesinhalts. Anderseits definirt Edwards[1]) das Bewusstsein als des Geistes Wahrnehmung dessen, was in ihm selbst ist. Der Verstand fühlt wenn er denkt, so fühlt er wenn er unterscheidet, fühlt er wenn er liebt und fühlt er wenn er hasst.

Locke, ist es wahr, vertritt in obigem Citat ebenfalls die Ansicht, dass Bewusstsein (Conscientia) das Denken stets begleitet; er fügt jedoch das bedeutungsvolle Element der Einheit des Bewusstseins hinzu und auf dieses baut er dann seine ganze Theorie der Identität auf. Wahr ist ferner, dass Locke den Ausdruck „Consciousness" anwendet ohne dessen Bedeutung genau zu bestimmen und das Missverständniss Edwards geradezu veranlässt indem er sagt, dass „wenn Sokrates und der Mayor von Queensborough in der Identität des Bewusstseins übereinstimmen, sie ein und dieselbe Person sind", eine Ausdrücksweise, welche, streng genommen, paradox ist und eine Ausdehnung im Edwards'schen Stil provozirt.

Dass Edwards das bedeutungsvolle Element der persönlichen Identität, welche Locke aufzufassen und Ausdruck zu geben sucht, missverstanden hat, geht klar aus einer der letzten[2]) „Notes on the Mind" hervor, in welcher Edwards wiederum eine Erklärung der Individualität versucht, indem er die oben wiedergegebene Definition modificirt: „Die Identität der Person scheint bis jetzt noch

1) Werke „Notes on the Mind" No. 16 Bd. I, S. 680.
2) Werke „Notes on the Mind" No. 72 Bd. I, S. 680.

Niemand erklärt zu haben. Es ist ein Irrthum zu behaupten, dass dieselbe in der Gleichheit (Sameness) oder Identität des Bewusstseins besteht, wenn man „Sameness of Consciousness" als das Faktum auffasst, später dieselben Ideen zu haben wie jetzt, in Verbindung mit dem Begriff oder der inneren Überzeugung dieselben vorher schon gehabt zu haben, so z. B. wie ich jetzt im Gedächtniss dieselben Ideen habe, die ich in früheren Zeiten gehabt habe. Es liegt zweifelsohne die Möglichkeit in der Natur der Dinge, dass Gott mich vernichten, und nach meiner Vernichtung ein anderes Wesen erschaffen kann, das dieselben Ideen wie ich in seinem Verstande hat, verbunden mit dem gleichen Begriffe, dass es diese Ideen früher schon gehabt hätte, und zwar in derselben Weise, wie man sich derselben vermöge seines Gedächtnisses erinnert, und ich dennoch in keiner Weise an dem ganzen Vorgange betheiligt sei, d, h. keinen Grund habe persönlich zu befürchten, was jenes Wesen zu erdulden haben wird resp. zu erhoffen, wessen es sich zu erfreuen haben wird. Kann Jemand leugnen, dass es möglich ist, dass nach meiner Vernichtung, zwei Wesen ins Dasein gesetzt werden, welchen beiden meine Ideen mitgeteilt werden zugleich mit der nach Art des Gedächtnisses wirkenden inneren Ueberzeugung, dass sie diese Ideen früher schon gehabt haben, und dass trotzdem eines dieser Wesen von dem anderen nichts weiss? Wird Jemand in solchem Falle sagen, dass beide ein und dieselbe Person sind, wie sie es doch sein müssten, wenn sie mit mir identisch d. i. mit mir ein und dieselbe Person sind?"

Wir finden hier, dass die Differenzirung der Welt, die Konkretheit und Individualität besonders betont werden, und diese Bemerkung gehört der Zeit an zu der, wie ich weiter unten versuchen werde darzuthun, die idealistische Theorie, wie er sie zuerst aufgefasst hatte, Edwards nicht befriedigte und er dieselbe in ihrer Anwendbarkeit auf die Wirklichkeit für ungenügend hielt.

Die interessanteste Stelle jedoch, welche auf diesen Gegenstand Bezug hat, ist No. 267 der „Miscellaneous Observations[1])", welche zuerst im Dezember des Jahres 1897 veröffentlicht wurde und zeigt, dass Edwards die Kritik des Substanzbegriffes auf die Person, vor Hume angewandt hat. Der Datum der Aufzeichnung fällt, nach Prof. Smyth, auf die Zeit vor Februar 1727, zu welcher Edwards als Pastor nach Northampton übersiedelte.

Unter dem Titel „Das Dasein Gottes" schreibt er: „Das schlechthinnige Zustandekommen eines neuen Gedankens ist ein zwingender Beweis von Gottes Dasein, denn sicherlich giebt es etwas, das diese Gedanken unmittelbar erzeugt und erhält. Das neuentstandene Ding setzt mit Nothwendigkeit eine Ursache voraus. Es ist kein früherer Gedanke, denn die früheren Gedanken sind verschwunden, sind hingegangen; sie sind vorbei und was vorbei ist, ist nicht mehr. Sollen wir sagen, dass Es die Substanz der Seele ist? Wenn wir damit meinen, dass es eine, von dem Gedanken unabhängige, ausser desselben bestehende Substanz giebt, welche den Gedanken hervorbringt, sollte es Gott sein, so anerkennen wir es; sollte es aber etwas anderes sein, das keine Eigenschaften hat, so erscheint es mir absurd. Wenn nach Entfernung aller Eigenschaften wie Ausdehnung, Solidität, Gedanken etc. nichts zurückbleibt, so scheint es mir, dass keine Substanz etwas neben den Eigenschaften ist; denn wenn die Substanz etwas wäre, das neben diesen Eigenschaften besteht, so könnte etwas zurückbleiben, wenn wir diese entfernen".

Hier tritt uns der Sensualismus in seiner ganzen Vollständigkeit, wie wir ihn bei Hume finden, entgegen. Aber diese Lösung sogar war nicht zufriedenstellend.

Eine andere seiner Bemerkungen aus ungefähr derselben Zeit lautet:

1) E. C. Smyth The Idealism. of Jonathan Edwards. Amer. Journal of Theology Vol. I, No. 4, Chicago 1897.

„Viele haben eine falsche Vorstellung von dem Unterschiede der zwischen der Natur der Gottheit und derjenigen der geschöpflichen Geister besteht. Dieser Unterschied besteht nicht in einem Gegensatze".

Und in den Bemerkungen in den Serien No. 383—435[1]), im Begriffe zu beweisen, dass das erste Princip aller Dinge ein intelligentes, wollendes Agens ist, führt er Gründe für die Annahme an, dass die Seele des Menschen „das Ebenbild des Urgrunds" ist. Nur die menschliche Seele handelt wie das Höchste Prinzip. Die Seele des Menschen ist ein Thätigkeitsprinzip, birgt in sich ein Thätigkeitsvermögen gerade so wie der Urgrund aller Dinge. Die Seele des Menschen bestimmt Dinge, welche in sich indifferent sind, wie Bewegung und Ruhe, Bewegungsrichtung etc. wie dies die Höchste Ursache thut. Die Seele des Menschen verfolgt in ihren Handlungen einen Zweck, sie erstrebt ein Gut als Endziel ihrer Handlungen, nach Art des universalen Urgrundes. Die Seele des Menschen schafft, bildet, erhält, ordnet und regelt die Dinge seiner Aktionssphäre, wie das Höchste Prinzip in Bezug auf das Universum thut. . . . . So dass wenn es unter allen Wesen, welche aus dem Urgrund aller Dinge emaniren es etwas giebt, das irgend eine Art der Ähnlichkeit, oder etwas wie einen Schimmer von Ähnlichkeit mit dem Urgrunde hat, wohl der Geist oder Verstand mit genügender Berechtigung auf die Stelle dieses Etwas Anspruch erheben dürfte. —

Dieses Citat darf selbstredend nicht dahin gedeudet werden, dass die individuellen Geister unabhängige, (d. i. aseische) Substanzen sind; Edwards will damit bloss sagen, dass dieselben vor allen andern Dingen der göttlichen Substanz am ähnlichsten, oder dass sie dessen prägnantester Ausdruck sind.

Von sämtlichen Begriffen der Identität vertritt zweifelsohne die Auffassung, wie sie obige No. 267 ausspricht, die

1) E. C. Smyth. Idealismus of Jonathan Edwards. Amer. J. of Theol. Vol. I, No 4, Chicago 1897.

Ansicht, welche Edwards am meisten galt. Es kommt selten vor, das Edwards in seinen reiferen Jahren sich vom Menschen zu Gott emporschwingt, wie in dem soeben angeführten Citat. Die Ordnung ist fast immer umgekehrt, bei ihm wird die Invidualität der Person von der Universalität Gottes verdunkelt.

Wohl konnte Edwards[1]) in seinem Tagebuch, Febr. 12. 1725 schreiben[1]): „Was mir eigentlich jetzt von Nöthen ist, um eine klare und unmittelbare Vorstellung der Vollkommenheiten und Glorie Gottes zu haben, ist eine ebenso klare Kenntniss der Art und Weise, wie Gott sich zu den Geistern und dem Verstande verhält, wie ich solche von seinem Verhalten gegenüber der Materie und den Körpern habe.

Das Resultat seiner Theorie der Identität und Persönlichkeit finden wir in dem „Treatise on Original Sin[2])", geschrieben in seinen letzten Lebensjahren und kurz nach seinem Tode veröffentlicht. Und hier stehen wir vor einem frappanten Beispiele seiner sich sein ganzes Leben hindurch stets consequent bleibenden Denkweise, deren so manche uns beim Studium Edwards entgegentreten. Die philosophischen Probleme, die er nicht vor seinem 24. Jahre löste, wurden nie gelöst, und jene Lösungen, die er in der Zeitperiode, in welcher er die „Notes on the Mind", die „Notes on Natural Science" und die „Miscellaneous Observations" niedergeschrieben hat, fand, blieben die Lösungen seines ganzen Lebens. Die philosophischen Grundsätze des Lehrers vom Jahre 1726 sind diejenigen des philosophischen Theologen vom Jahre 1757.

In Kapitel III des „Treatise on Original-Sin", bei Widerlegung des Einwurfs, den die Belastung der Nachkommen Adams mit dessen Sündenschuld hervorruft, indem als Grund bezw. Berechtigung desselben angegeben wird, ein solches Verfahren von Seiten Gottes sei ungerecht

1) Werke, Bd. I, S. 105.
2) Werke, Bd, I, S. 543 u. f.

und widersinnig, weil ja Adam und seine Nachkommenschaft nicht ein und dieselbe Person sind, sagt Edwards, nach einer allgemeinen Erörterung der Identität: „Und wenn wir desgleichen die persönliche Identität der kreatürlichen, intelligenten Wesen ins Auge fassen, obzwar diese Identität nicht ganz in dem bestehen dürfte, woraus Mr. Locke sie sich denkt, d. i. in gleichem Bewusstsein, so glaube ich doch, dass nicht geleugnet werden kann, dass letzteres eine der wesentlichen Bedingungen dazu ist. Es ist jedoch evident, dass die Mittheilung oder fortdauernde Unterhaltung desselben Bewusstseins und desselben Gedächtnisses in irgend einem Subjekt, während successiven Zeiträumen, vollständig von der göttlichen Anordnung abhängt.

Die Identtiät des Bewusstseins hängt ganz von einem Naturgesetz ab, also von dem souveränen Willen und der Vermittelung Gottes! Folglich liegt diese persönliche Identität und mit ihr die Ableitung der Befleckung und Schuld vergangener Sünden in Bezug auf ein und dieselbe Person in einer willkürlichen und göttlichen Anordnung und das sogar, wenn wir nicht zugeben sollten, dass das gleiche Bewusstsein allein die Einheit der Person bedingt resp. ausmacht, sondern dass ausserdem diese Einheit die Gleichheit der Substanz erheischt. Denn ist gleiches Bewusstsein eins der Erfordernisse persönlicher Identität und hängt gleiches Bewusstsein von Gottes souveräner Anordnung ab, so folgt immerhin daraus, dass die persönliche Identität überhaupt von Gottes souveräner Anordnung abhängt".

„— Und in Betreff der Identität der geschöpflichen Substanz selbst, zu den verschiedenen Zeitpunkten ihrer Dauer, glaube ich, dass es ein gewaltiger Missgriff ist, sich dieselbe gleich zu denken jener absoluten, unabhängigen Identität des Höchsten Wesens, vermöge welcher „Er derselbe ist gestern, heute und auf ewig". Ja noch mehr, im Gegentheil, kann bewiesen werden, dass sogar diese Einheit der kreatürlichen Substanz, zu verschiedenen Zeitpunkten ihres Daseins, eine blos abhängige Identität

ist, abhängend von dem Gutdünken der souveränen Anordnung dessen, der „Alles in Allem wirkt".

Gott hat nicht nur alle Dinge erschaffen und ins Dasein gerufen, sondern er beschützt sie fortwährend und erhält sie im Dasein.

„Das Dasein der geschöpflichen Substanzen in jedem der aufeinanderfolgenden Augenblicke muss die Wirkung der unmittelbaren Thätigkeit, Willen und Macht Gottes sein". —

„Gottes Erhaltung der kreatürlichen Substanz oder Beursachung ihres Daseins zu irgend einem der successiven Zeitpunkte, kommt ganz und gar einer, in jedem Augenblicke stattfindenden unmittelbaren Erzeugung aus dem Nichts gleich". . . . .

„Die vorhergehende Existenz wirkt in dem göttlichen Aktus nicht mit, noch hat sie irgend welchen geeigneten Einfluss auf denselben; folglich bringt Gott die ganze Wirkung aus nichts hervor, gerade so, wie wenn von vorn herein nichts dagewesen wäre. Deshalb ist „das was gegenwärtig kraft der göttlichen Allmacht existirt eine neue Wirkung, und einfach und absolut genommen, nicht dasselbe, wie die vergangene Existenz, obschon es Ähnlichkeit mit derselben hat und gemäss gewissen, prästabilirten Gesetzen auf dieselbe folgt". . . . .

„Wir können uns den Process folgendermassen veranschaulichen: Die Bilder der Gegenstände in einem Spiegel scheinen. solange wir sie betrachten, genau dieselben zu bleiben und eine kontinuirliche, vollkommen Identität zu wahren. Dem ist jedoch erwiesenermassen nicht so. Die Philosophen wissen recht wohl, dass diese Bilder beständig durch das Auftreffen und die Zurückwerfung neuer Lichtstrahlen erneuert werden". . . . .

„Das so beständig erneute Bild verhält sich numerisch genau so, wie wenn es unter dem Pinsel eines Künstlers entstehen würde, so zwar, dass die Farben ebenso schnell wieder verschwinden, wie sie aufgetragen werden. Und wahrlich muss dasselbe ebensowohl der Fall mit den

Körpern selbst sein, wie mit ihren Bildern. Die verursachte Existenz ist jeden Augenblick eine neue Wirkung, mag nun das Licht oder die unmittelbare Thätigkeit Gottes die Ursache sein oder mag diese eine beliebige sein. . . . Die in Frage stehende Identität oder Einheit ist ihrer Natur nach ganz und gar der willkürlichen Anordnung des Schöpfers unterworfen, der auf Grund einer weisen, souveränen Bestimmung diese neuen, successiven Wirkungen derart mit einander verknüpft, dass er dieselben in ihrer Gesammtheit als ein Ganzes behandelnd, ihnen gleiche Eigenschaften, Beziehungen und Umstände verleiht und so bewirkt, dass wir sie als Ein und dasselbe betrachten und behandeln. . . . . Alle abhängige Existenz, welche sie auch immer sein mag, ist in ewigem Flusse, sie vergeht und kehrt wieder immerfort, erneuert jeden Augenblick, wie die Farben der Körper jeden Augenblick durch das Licht erneuert werden, das die Sonne ausstrahlt, und es geht alles in ewiger Fortdauer von Gott aus, wie das Licht von der Sonne. In Ihm leben, weben und sind wir. . . . Und so scheint es denn, dass der Einwurf gegen eine hypothetische, göttliche Anordnung, gemäss welcher Adam und seine Nachkommenschaft als ein und dieselbe Persönlichkeit betrachtet und behandelt werden, und zwar in der Art und Weise und den Zwecken entspechend, wie angenommen wurde — eine derartige Annahme sei mit der Wahrheit nicht vereinbar, weil es kein Gesetz giebt, das aus jenen ein und dasselbe machen kann, welche nicht ein und dasselben sind — auf einer falschen Hypothese beruht — denn es erhellt aus dem Gesagten, das in derartigen Dingen es eben das göttliche Gesetz ist, welches bestimmt, was Wahrheit ist. Der Einwurf setzt voraus, dass es in kreatürlichen Dingen eine Einheit giebt, deren Eigenschaften und Beziehungen aus der Erfahrung „a parte ante" abgeleitet werden, welche von irgend einer Einheit, welche als auf göttlicher Anordnung beruhend gedacht werden kann, verschieden ist und derselben vorausgeht".

Hier ist die Kritik des Substanzproblems, auf die Geister angewendet, bis zu ihren äussersten Grenzen getrieben. Die Identität des Selbst ist gleich der Identität der Wellenform, welche sich nur dadurch erhält, dass jeden Augenblick neue Schwingungen von der Sonne, der Quelle allen Lichtes ausgehen. Das philosophische und religiöse Princip der Einheit, des Monismus, erschwingt sich zum absoluten Supremat nur auf Kosten des Princips der Mannigfaltigkeit und Individualität, welches vollends ausser Acht gelassen wird. Wie Dr. Allen[1]) sagt: „Von Edwards kann ebenfalls gesagt werden, was der grosse deutsche Prediger Schleiermacher von Spinoza sagte, „dass das Unendliche sein Anfang und sein Ende war, das Universale seine einzige und ewige Liebe".

§ 7. Das fünfte interessante Problem in der praktischen Ausarbeitung des Idealismus, ist das Problem der Empfindungs- und Wahrnehmungsvorgänge.

An erster Stelle die Wechselbeziehung zwischen Geist und Körper.

Nota No. 2 der Notes on the Mind, versucht eine Lösung der Frage des Raumes, den die Geister einnehmen.

„Die Geister können keinen Raum einnehmen in dem Sinne, dass (z. B.) alles was innerhalb gegebener Grenzen sich befindet, sich in dem Raum befindet, wo der Geist anwesend ist, und alles, was ausserhalb einer derartigen Begrenzung liegt, denjenigen Raum einnimmt, wo der Geist nicht present ist; aber wohl in dem Sinne nur, dass alle kreatürlichen Geister an einer Stelle, klarere und schärfer ausgeprägte Ideen über die Dinge haben als an anderer, oder dass sie hier und nicht dort Wirkungen hervorzubringen vermögen, und je nachdem diese Stelle eine andere ist, ist der Geist in räumlicher Bewegung. . . . Und dieses Gesetz ist, was wir Verbindung zwischen Seele und Leib nennen. So kann man z. B. sagen, die Seele habe ihren Sitz im Gehirn, weil die Ideen, welche unmittelbar

1) A. V. G. Allen. Jonathan Edwards. Boston 1889, S. 57.

vom Körper ausgehen, nur auf Veränderungen erfolgen, welche im Gehirn vor sich gehen und die Seele nirgendwo anders in so unmittelbarer Weise ihre Wirkungen setzt. Ohne Zweifel sind alle endlichen Geister, welche mit Körpern verbunden sind, in dieser Weise im Raume; d. h. ihr Wahrnehmungsvermögen besteht darin, dass sie passiv nur von geschöpflichen Dingen, welche zu einer gegebenen Zeit an einer bestimmten Stelle sich befinden, Ideen in sich aufnehmen können. Wenigstens kann ein endlicher Geist nicht in dieser Weise allerorts zugleich anwesend sein, und zweifelsohne geht die Änderung der Stelle wo er sie am intensivsten wahrnimmt und unmittelbare Wirkungen setzt gleichförmig und succesiv vor sich her und darin besteht eben die räumliche Bewegung des Geistes".

Hier erweist sich Edwards als richtiger Cartesianer. Es muss zwischen Leib und Seele einen Berührungspunkt geben. Desgleichen spricht er in Nota No. 4[1]) von der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele.

In No. 31[1]): Es kann von der Seele gesagt werden, sie habe ebenfalls im Herzen ihren Sitz, oder ihr unmittelbares Wirken werde auch hier empfunden".

In No. 34[2]): „Wir müssen nicht vergessen, dsss der menschliche Körper, und selbst das Gehirn nur geistig bestehen, und zwar in demselben Sinne, wie die übrigen Dinge, so dass, was wir Seele oder Ort nennen, gleichfalls nichts weiter als eine Idee ist. Deshalb sind die Dinge nämlich an jenen Stellen denn, wenn wir uns so ausdrücken, so wollen wir blos damit sagen, dass dieser Modus unseres Raumbegriffes thatsächlich dieser oder jener Idee angehört. Wir möchten deshalb nicht dahin verstanden werden, als wenn wir leugneten, dass Dinge wirklich da sind, wo sie zu sein scheinen. Denn aus den Grundsätzen, die wir widerlegen, kann, genau betrachtet, nichts dergleichen

1) Werke, Bd. I, S. 679.
2) Werke, Bd. I, S. 669.

hergeleitet werden. Noch wird man finden, dass unsere Grundsätze irgendwie die Naturphilosophie oder die Wissenschaft der Ursachen und Gründe der körperlichen Veränderungen untergraben. Denn die Ursachen der Dinge ausfindig machen, heisst blos soviel als das Maass der göttlichen Einwirkung bestimmen. Und in Bezug auf dieses Maass kommt es sich gleich, ob wir die Welt als blos ideel gegeben betrachten, oder nicht.

No 35[1]): „Nachdem das Gehirn blos ideel gegeben ist, anerkenne ich, dass ich mich nicht in geeigneter Weise ausdrücke, wenn ich sage: „Die Seele ist blos im Gehirn in sofern, als ihre Wirkungsweise in Betracht kommt". Denn, um noch präciser und abstrakter zu reden, nachdem das Gehirn blos in der Idee besteht, so ist dasselbe nichts anderes als die Verknüpfung der Wirkungen der Seele mit diesen und jenen Modi ihrer eigenen Ideen, oder der entsprechenden geistigen Thätigkeit der Gottheit.

In No. 40, Coroll.[2]), wirft er ein schwieriges Problem auf, ein Problem, das, wie ich mich zu glauben veranlasst fühle, einen bedeutenden Einfluss auf die Umarbeitung seiner Theorie des Idealismus ausgeübt hat.

„Hier können wir eine schwierige Frage beantworten; wenn nämlich blos im Geiste materielle Existenz herscht, so folgt daraus, dass unsere Körper mit ihren Organen ebenfalls nur Ideen sind. In welchem Sinne ist es dann wahr, dass dem Geiste durch Sinnesorgane Ideen vermittelt werden, nachdem die Sinnesorgane selbst irgendwo anders als im Geiste existieren? Antwort: Da unsere Organe selbst nichts anderes als Ideen sind, so ist der Zusammenhang der zwischen unsern Ideen und dieser oder jener Modalität unserer Organe besteht kein anderer, als die Bestimmung Gottes, dass gewisse von unseren Ideen mit anderen, ordnungs- und gesetzmässig derart verknüpft sein sollen, dass jene Ideen auf diese wie auf ihre Ursache

1) Werke, Bd. I, S. 679.
2) Werke, Bd. I, S. 672.

folgen. Aber wie kann dies sein, da wir doch sehen, wie die Ideen gemeiniglich von den Organen herrühren, wenn wir keinen Begriff von dem Modus unserer Organe haben, oder von der Art und Weise, wie die äusseren Gegenstände ihnen vermittelt werden?

Ich antworte: Unsere Organe, und die Bewegungen in ihnen und zu ihnen (resp. die Vorgänge in ihnen und die Einwirkungen auf sie) finden in der oben erläuterten Weise statt (d. h. die Existenz dieser Dinge besteht in Gottes Voraussetzung derselben, damit durch sie die Serien der Dinge vervollständigt werden) oder in Gottes Wirken in dem Verlaufe und den Serien des Ideenprocesses den er verursacht, wie wenn die Ideen (der Organe) in realen Gedanken wirklich gegeben wären".

Seine Abweichung vom reinen Idealismus ist noch ausgeprägter in Nota No. 51, wo er dieselbe Gedankenrichtung weiter verfolgt.

„Es ist kaum angemessen zu sagen, dass die Abhängigkeit der Sinnesideen von den Organen des Körpers, in der blossen Abhängigkeit gewisser unserer Ideen von anderen Ideen besteht. Denn die Organe unseres Körpers sind nicht unsere Ideen im eigentlichen Sinne des Wortes, obzwar ihre Existenz nur eine ideelle ist, und es liegt auch keine Nöthigung vor für die Annahme, dass sie in unserem Verstande real bestehen, sondern sie existieren eben geistig in der bereits erklärten Weise. Die Abhängigkeit unserer Ideen von unserem Körper und zwar in der oben beschriebenen Weise".

Aber wenn die Organe keine Ideen sind, was sind sie? Offenbar Realitäten im göttlichen Verstande. Diese Ansicht führt jedoch zu einer noch tiefer greifenden Änderung seines Idealismus.

Er fährt fort: „Es ist durchaus keine passende Ausdrucksweise, noch drücken wir damit aus, was wir meinen, wenn wir sagen, dass die Körper ausserhalb des Geistes bestehen. Denn das System lässt die Annahme nicht zu,

die Seele könne sich vorzugsweise zu irgend einer besonderen Stelle bestimmen, so zwar, dass diese Stelle (oder Ort) als ihr eigentlicher Sitz gelten könnte; denn der Ort selbst besteht ja blos im Geiste und „Innen“ und „Aussen“ sind schlechthin geistige Begriffe. Deshalb verwickeln wir uns mit dieser Ausdrucksweise in zahllose Schwierigkeiten und Verlegenheiten. Wenn ich sage die materielle Welt bestehe blos im Geiste, so meine ich damit, dass ihre Existenz absolut von der Thätigkeit des Geistes abhängt, und dieselbe nicht in der Weise besteht wie die Geister, deren Existenz nicht in dem Begriffe oder der Begriffs-Abhängigkeit anderer Geister besteht. . . . . Die Seele hat gewissermassen ihren Sitz im Gehirn, und so existirt auch gewissermassen die sichtbare Welt ausserhalb des Geistes, denn sicherlich existirt sie im eigentlichsten Sinne ausserhalb des Gehirns“.

(Vergleiche mit Colliers Definition des Aeusserlichen: „Unter Aeusserlich verstehe ich dasselbe, was gewöhnlich unter dem Ausdrucke absolut selbstständig unabhängig etc. verstanden wird“).

§ 8. In No. 65[1]) erregt Edwards eine neue Einwendung: „Wenn die Bewegung nur im Geiste existirt, so scheint es sich daraus zu ergeben, dass kein Unterschied zwischen realer und scheinbarer Bewegung besteht, oder dass Bewegung nichts anderes ist, als gegenseitige Stellenveränderung der Körper, und dass, wenn zwei Körper ihre gegenseitige Lage verändern, die Bewegung mit derselben Berechtigung dem einen oder dem andern zugeschrieben werden kann, wie dann ebensowohl von der Sonne als von der Erde gesagt werden kann, sie bewege sich, und dann haben wir wieder eine andere Schwierigkeit; denn wenn dem so ist, wie kommt es, dass die Gesetze der Centrifugalkraft sich verhalten, wie wenn die Erde sich um die Sonne, nicht aber die Sonne um die Erde sich drehe?“ Eine Schwierigkeit, der er zu begegnen sucht, indem er an die

1) Werke, Bd. I, S. 678.

Anforderungen der natürlichen Ordnung in ihrer übrigen Gestaltung appellirt.

In No 67[1]) schreibt er: „Von der Liebe wird nicht mit Recht gesagt, dass sie eine Idee ist, noch wird dies von der vernünftigen Denkfähigkeit des Verstandes behauptet. Verstehen und Lieben sind zwei ganz verschiedene Akte des Verstandes, dementsprechend sind auch Freud und Leid keine eigentlichen Ideen. Mögen auch Freud und Leid, ihrer Natur nach, auf eine Sinnesperception zurückgeführt werden können, so folgt doch nicht daraus, dass sie eigentliche Ideen sind. Es liegt in denselben ein Akt des Verstandes, während eine Idee eine blosse Wahrnehmung ist, gegenüber welcher der Verstand sich passiv oder vielmehr subjektiv verhält. Die Akte des Geistes sind nicht blose Idee. Alle Akte des Verstandes, welche seine Ideen zum Objekt haben, sind selbst nicht blosse Ideen. Freud und Leid haben ihren Sitz im Willen und nicht im Denken.“

Das heisst soviel als das ganze Postulat des reinen Idealismus aufgeben. Wenn wir ein einziges Ding, dass nicht blosse Idee ist, zu erkennen vermögen, dann können wir deren mehrere erkennen. Wenn das Objekt des Gedankens, indem wir an Liebe oder Wollen denken, ein anderes ist, als der Gedanke selbst, dann besitzen wir die Fähigkeit das zu erkennen, was nicht Idee ist.

In anderen Worten ist Edwards zu der Überzeugung gelangt, dass ein Versuch, die geistige Existenz im Allgemeinen mit einer gewissen, in einem nach den Gesetzen der Kategorien erzeugten Phaenomen bestehenden Form der Existenz zu identifizieren, notwendig fehlschlagen muss. Irgend etwas, das als Phaenomen erkannt ist, muss auch in seinen Beziehungen erkannt sein, und als von anderen Begriffen verschieden erkannt werden. So werden die Ideen als Objekte phaenomenaler Erkenntniss, im Gegensatz und als verschieden von anderen Erscheinungen, wie

1) Werke, Bd. I, S. 680.

da sind Wollen und Lieben, erkannt. Daher können alle Arten der Erscheinungen niemals nur als eine Art von Erscheinung gelten.

III.

Ob es seine Kritik des Idealismus war, die ihm folgende Bemerkung über die Vernunft an die Hand gab oder nicht, bleibt dahingestellt, allenfalls folgt dieselbe auf das oben angeführte Citat. Er sagt (No. 68)[1]: „Es mag jemand einen scharfen Verstand haben und doch keinen gesunden Sinn. Wir können die nötige Geistesschärfe haben, um eine gediegene Argumentation ins Feld zu führen und dennoch des intellektuellen Ebenmasses ermangeln. Wenn Männer mit scharfem Verstande kein unparteiisches und gerechtes Urteil bilden, so ist es ... — aus Mangel an grosser Liebe zur Wahrheit und aus Furcht vor dem Irrthum, die eine peinliche Vorsicht verursacht, dass in Bezug auf den gegebenen Fall, nichts von all dem, was nur einigermassen von Belang ist, der Berücksichtigung entgehen möge, sowie der richtigen Beurtheilung in Bezug auf die genaue Unterscheidung zwischen dem was real und material und dem was nur Farbe, Schatten und Worte ist". Ich halte es für wahrscheinlich, dass er hier auf seine eigene Erfahrung mit seiner Theorie des Idealismus ausspielt. Als er dieselbe ausarbeitete um sie praktisch zu verwerthen, fand er, dass dieselbe iu ihrer ursprünglichen Form nicht befriedigte; er modificirte sie deshalb hier und dort; dess ungeachtet hinterlässt er uns seine Theorie, in den Notes on the Mind, in einer zu unvollständigen Fassung um beurtheilen zu können, welcher Art eigentlich seine Resultate waren. Sehr wahrscheinlich ist, dass er den Versuch aufgab zu erklären, in welchem Sinne alle Dinge geistig oder ideell sind und geneigt war, die Widersprüche als Beweise der Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft gelten zu lassen. Sein scharfer

1) Werke, Bd. I, S. 680.

kritischer Geist spürte das Problem auf, Kant jedoch war der erste, der eine Lösung desselben formulirte.

Das dies eine richtige Auffassung Edwards geistiger Verfassung ist, dürfte aus gewissen der „Miscellaneous Observations"[1] hervorgehen. welche Tindals Deismus, wie er in seinem „Christianity as old as the Creation" dargestellt ist, kritisch beurteilen — ein Buch, welches zum ersten Male im Jahre 1732 veröffentlicht wurde. Der Zeitpunkt dieser Aufzeichnungen jedoch fällt wahrscheinlich erst auf die Jahre 1750—1752, da Edwards sie aller Wahrscheinlichkeit nach erst nach seiner Kenntnissnahme des Werkes „Deism Revealed" von Philip Skelton, das fürs erste Mal im Jahre 1849 erschien, niederschrieb. Jedenfalls folgen diese „Miscellaneous Observations", wie sie veröffentlicht sind, eine Serie, welche Citate aus diesem Werke enthält, nach. Für unseren gegenwärtigen Zweck ist es jedoch gleichgültig, welches Datum zwischen den Jahren 1732 bis 1752 denselben eingeräumt wird. Das eine oder andere Datum reicht hin um zu zeigen, wie sich Edwards in seinen reiferen Jahren zu diesen Fragen, die er in Betreff des Idealismus aufgeworfen hatte, verhielt.

Indem er die Anmassungen der Deisten zurückweist, erörtert Edwards in bejahendem Sinne die Schwäche und Unzuverlässigkeit der menschlichen Vernunft und führt Beispiele zur Erhärtung seiner Behauptung an. Seine Argumente erinnern gewissermassen an die Antinomien Kants. Er sagt[2]: „Selbst die Annahme einer wirklich existirenden sinnlich greifbaren Welt, welche wir auf das Zeugniss unserer Sinne hin, als sicher anerkennen, hat derartige Schwierigkeit und scheinbare Unerträglichkeiten mit der Vernunft im Gefolge, dass letzere sie nicht zu überwinden vermag, wenigstens bei den meisten Menschen. Wenn es eine sinnliche Welt giebt, so besteht dieselbe entweder nur im Geiste oder ausserhalb des Geistes,

1) Werke, Bd. VII, S. 261.
2) Werke, Bd. VII, S. 264.

unabhängig von der Einbildung oder Perception. Ist letzteres der Fall, so ist diese sinnliche Welt irgend eine materielle Substanz, welche überhaupt verschieden ist von den Ideen, welche uns unsere Sinne vermitteln, wie da sind Farbe, oder sichtbare Ausdehnung und Gestalt, welche letztere nichts anderes sind als Farbe in ihrer mannigfaltigen Abgrenzung — lauter sinnlich greifbare Eigenschaften, die uns das Auge vermittelt; und Solidität, welche eine Idee ist, die uns das Tastgefühl vermittelt; und Ausdehnung und Gestalt, welche bloss die quantitative Grösse und Abgrenzung der Solidität sind; und so mit allen anderen Eigenschaften. Dass es jedoch eine Substanz geben soll, welche ganz verschieden ist von einer oder mehreren dieser Substanzarten, ist vollständig unbegreiflich; denn wenn wir alle Farbe, Solidität, oder denkbare Ausdehnung, Dimension und Gestalt beseitigen, was mag da noch bleiben, das wir uns vorstellen könnten? Verbannen wir somit nicht aus unserem Geiste jedwede Existenz und bleibt uns da nicht eine vollkommene Leere aller Dinge?

— Wenn jedoch gesagt wird, dass die sinnliche Welt keine Existenz hat, es sei denn in unserem Geiste, dann haben die Sensorien, d. i. die Sinnesorgane selbst, welche unserem Geiste die sinnlichen Ideen vermitteln, keine andere Existenz, als nur im Geiste, und jene Sinnesorgane haben dann keine andere Existenz als diejenige, von der sie selbst dem Geiste Kunde geben; denn sie sind ein Theil der sinnlichen Welt, und dann folgt daraus, dass die Sinnesorgane ihre Existenz den Sinnesorganen verdanken, und so, dass sie früher waren, als sie selbst, indem sie ja Ursache und Veranlassung ihrer eigenen Existenz sind, was allem Anscheine nach eine Unerträglichkeit mit der Vernunft ist, welche, nach meinem Dafürhalten, die Vernunft der ganzen Menschheit weder zu erklären noch zu beseitigen vermag". Als vernunftswidrig betont Edwards gleichfalls die Widersprüche, welche in einer unendlichen Dauer, der ewigen Existenz eines unverursachten Wesens, dem Vorhandensein des Uebels etc. liegen.

Wir sind demnach befugt zu schliessen, dass Edwards keine eigene Theorie des Idealismus, welche vollständig befriedigte, ausarbeitete.

Dies erklärt, denke ich mir, die Thatsache, dass seine letzten Schriften fast keine Spur mehr von Idealismus aufweisen, eine Thatsache, die zu vielfachen Erörterungen Veranlassung gegeben hat. Prof. Smyth[1]), dem wir die neue wissenschaftliche Ausgabe Edwards Abhandlung „Über Seyn" verdanken, versucht zu zeigen, dass Edwards sein ganzes Leben lang ein Idealist geblieben ist. Dieselbe Ansicht wurde von Prof. Fisher[2]) vertreten. Jedoch verursacht die Annahme, dass Edwards ein Idealist im streng philosophischen Sinne geblieben sein soll, ohne in seinen Schriften mehr Andeutungen an eine solche Theorie gemacht zu haben, als wir in denselben finden, grosse Schwierigkeiten. Professor Park von Andover, der vielleicht Edwards gründlicher studirt hat, als irgend ein anderer, huldigt der Meinung, dass Edwards seine idealistische Theorie ganz aufgegeben hatte, bevor er sich als Pastor niederliess.

Das ist, meiner Ansicht nach, zu viel behauptet. Gewisse Bruchstücke seines idealistischen Systems hat er sein ganzes Leben lang beibehalten. Dieselben wurden in Bezug auf seine idealistische Gedankenrichtung massgebend, und modificirten dieselbe gänzlich. Und dieser modificirte Idealismus, wenn man es noch Idealismus nennen kann, giebt, meiner Ansicht nach, eine genügende Erklärung für irgend eine, der bis jetzt zur Begründung der Ansicht, dass Edwards sein Leben lang Idealist geblieben ist, angeführten Stellen ab.

---

1) American Journal of Theology, Bd. I, No. 4.
2) Discourses in History and Theology.

Wir wollen nun aus dem vorhergehenden Studium seines Idealismus die Ideen, die unerschüttert geblieben sind, herausgreifen und kurz zusammenfassen.

Erstens:

Es giebt keine andere für sich seiende und unabhängige Substanz, welche den Attributen der Körper und Geister als Substanz dient, als die universale Substanz Gott.

Zweitens:

Materie sowohl als Geist sind nichts anderes als Erscheinungen, deren absolute Existenz von dem absoluten Gott abhängt. Die Materie muss vielmehr als Kraft oder Vermögen, denn als Masse aufgefasst werden. Diese Kraft oder dieses Vermögen ist die unmittelbare Thätigkeit Gottes. Dies verhindert uns aber nicht, den Satz aufzustellen, dass Gott eine gewisse Anzahl von Atomen von einer bestimmten Körpermasse und Gestalt erschaffen hat, so zwar, dass sie — die Atome — Masse und Gestalt bis jetzt beibehalten haben und ferner auch stets beibehalten werden, und dass er denselben ein gewisses Quantum von Bewegung nach einer bestimmten Richtung mitgetheilt hat. Das materielle Seyn ist unausgesetzt, nicht aussetzend oder intermittirend, denn eine Vermehrung oder Verminderung des Seyns annehmen, hiesse eine Veränderung nach dem Gesetze der Schwere annehmen.

Drittens:

Alle Existenz als blosse Existenz von Ideen hinstellen oder bezeichnen ist unrichtig. Der Geist hat noch eine andere Seynsweise als die des Erkennens, nämlich Fühlen und Wollen.

Daher kann man von Edwards Idealismus sagen, dass er sich in Phaenomenalismus aufgelöst hat, insoweit das Endliche in Betracht kommt, oder in eine Art Monismus, in dem Gott alleinige Substanz und alleinige Kraft ist.

— Dies war der Glaube an dem Edwards bis an sein, Ende festhielt. Man könnte es eher Spiritualismus oder Monismus, als Idealismus nennen. Denn für ihn ist das

Universum nicht nur Idee, sondern es ist auch Denken und Wollen mit Einschluss von Fühlen, beides unerschaffen und erschaffen.

Eine derartige Theorie erklärt den Gedankengang seiner: „Treatise on the End for which God created the World", ein Werk, dessen Tendenz sehr schwer zu erklären ist, wenn wir annehmen, dass Edwards ein Berkeleyaner war. — Die Annahme, dass Edwards solch einen Glauben wie absoluten Idealismus gehabt haben könnte, ohne desselben mit einer Silbe in einem Werke, das sich mit einem Gegenstande befasst, der, wir dächten, wie kein anderer durch eine derartige Theorie aufgeklärt worden wäre zu erwähnen, ist völlig unhaltbar.

Ich habe es mir besonders angelegen sein lassen, bei Durchsicht der Bibel, in welcher Edwards die Gepflogenheit hatte, Randglossen über die verschiedenen Verse der Schrift hinzuwerfen (welche nebenbei bemerkt, niemals gedruckt worden sind) darauf zu achten, ob in seinen Commentaren über das erste Kapitel der Genesis eine Spur von Idealisms zu entdecken sei; ich habe jedoch nicht die geringste diesbezügl. Andeutung aufspüren können.

Dass Edwards seinen Glauben an die Bedeutung des Idealismus gewahrt und demnach keine Erwähnung desselben in einem Buche, das blos für seinen Privatgebrauch bestimmt war, gethan haben sollte, ist schwer zu glauben. Wenn man andererseits die „Treatise on the End for which God created the World" liesst, so gewinnt man den Eindruck, dass die Schöpfung eine Sache sei, in der nur zwei Parteien Rollen spielen. Es giebt kein Mittelglied, das dem entspräche, was wir unter materieller Welt verstehen.

Ferner findet die oben aufgestellte Behauptung Bestätigung darin, dass Edwards die Beziehung zwischen Gott und den kreatürlichen Wesen, nicht nur als eine Beziehung zwischen Intelligenzen auffasst: „Es liegt nicht mehr Grund vor[1]), sagte er, es für angemessen zu erachten,

1) Werke, Bd. III, S. 87.

dass es im Verstande eine Idee geben sollte, welches sich auf das erhabene Objekt (Gott), bezöge, als dass im Willen ein entsprechendes Gefühl herrschen sollte.

Wenn die Vollkommenheit selbst vortrefflich ist, so ist deren Erkenntniss vortrefflich und so dergleichen Wertschätzung und Liebe. . . . Wenn die Idee von Gottes Vollkommenheit im Verstande schätzbar ist, dann scheint die Liebe des Herzens besonders schätzbar zu sein, denn die moralische Schönheit liegt besonders in der Veranlagung und Empfindung des Herzens".

Eine monistische Psychologie gehört dem Denkenden an. Er kann, um die Einheit zu wahren, es sich herausnehmen, von einer Differenzirung abzusehen. Nicht so der Leiter der Menschen. Es muss aus verschiedenen Gründen bedauert werden, dass Edwards, als er zur Kritik des Idealismus schritt, nicht mit einer Psychologie die drei Arten Bewusstseinsvorgänge unterschiede, statt der zweifältigen Analysis Lockes ausgerüstet war.

Das Werk, welches am häufigsten zur Vertheidigung der Theorie, dass Edwards den Idealismus hie abgeschworen hat, ist die „Treatise on Original Sin".

— Verschiedene Stellen aus derselben sind oben gelegentlich der Erörterung der Identität angeführt worden. Offenbar kann das Postulat einer einzigen Substanz — der göttlichen, für die angeführten Stellen aufkommen, ohne dass man es nötig hat, einen strengen Idealismus anzunehmen. Ein sorgfältiges Studium dieser Abhandlung ergab nicht eine einzige Stelle, für die eine Theorie von theistischem Monismus nicht aufkommen konnte.

Man könnte noch bemerken, dass Edwards Theorie der Dreifaltigkeit darauf hinweist, dass der dem Iealismus noch immer anhing.

Jedoch was immer für Idealismus in dieser Theorie sich noch befindet, ist der platonische Idealismus der Scholastiker, nicht der sensuale Idealismus der Notes.

Nicht nur erklärt obige Theorie von Edwards reiferer Gesinnung den Charakter seiner „Treatise on the End for which God created the World" und der „Treatise on Original Sin", sondern sie findet auch ihre Bestätigung in einem sorgfältigen Studium „seiner Treatise on Religious Affections" veröffentlicht im Jahre 1746.

Erstens bestätigt der allgemeine Zug der Argumentation die Ansicht, dass Edwards niemals zn dem Glauben an die unabhängige Existenz der materiellen Welt zurückgekehrt ist.

Denn es ist zu beachten, dass Edwards den Unterschied zwischen wahrhaft religiösen Gefühlen oder Empfindungen und den Vorstellungen und Gefühlen der Naturmenschen nicht auf ihren Ursprung gründet, d. i. nicht auf die Grundlage, dass das Eine in Übereinstimmung mit einer objectiven Welt ist, während das Andere es nicht ist, wie sich wohl erwarten liesse, wäre er zum Realismus zurückgekehrt, sondern auf die Grundlage ihres qualitativen Unterschieds als Ideen, in dem festgehalten wird, dass religiöse Gefühle nach ihrem Inhalt so zu sagen, von nätürlichen Gefühlen zu unterscheiden sind.

Zweitens bestätigt diese Abhandlung die Annahme, dass Edwards reifere Ansichten nicht Idealismus im strengen Sinne des Wortes waren, wie offenbar aus mehreren Stellen, welche es schwer fällt anzunehmen, dass ein Idealist sie geschrieben haben soll, hervorgeht.

So Z. B. in Bd. V, S. 39, wo bei Behandlung der Wechselbeziehung zwischen Leib und Seele keine Andeutung von Idealismus zu finden ist. „Wie früher bemerkt, derartig ist unsere Natur und derartig sind die Gesetze der Verbindung der Seele mit dem Leibe, dass der Geist keine lebhafte oder kräftige Thätigkeit entwickeln kann, ohne dass eine Rückwirkung auf den Körper erfolgt. . . . Ja es ist sogar fraglich, ob eine im Körper eingeschlossene Seele auch nur je einen einzigen Gedanken denkt oder sich überhaupt irgendwie bethätigt, ohne dass

eine entsprechende Bewegung oder Veränderung des Fluidums in irgend einem Theile des Körpers stattfindet".

Die Stelle Band V, Seite 106 und f ist auch von Wichtigkeit in Betreff dieser Frage.

Dass diese Stellen nicht von einem Idealisten herrühren, ist eine Annahme, welche überdies ein gründliches Studium der übrigen Werke Edwards des weiteren bestärkt.

Wir schliessen denn unser Studium des Edwardschen Idealismus mit der Schlussfolgerung ab, dass Edwards in seinen philosophischen Spekulationen vom Idealismus ausgehend, bald in unlösbare Schwierigkeiten gerieth, welche ihn bewogen, seine idealistische Theorie als ein hinreichendes System preiszugeben, um bei einem Monismus von Substanz und Kraft stehen zu bleiben, der seines ganzen Lebens Gedanken durchwirkt und beeinflusst.

Vita.

Natus sum, Johannes Henricus Mac Cracken, anno h. saec. LXXV a. d. Kal. Oct. in oppido Rochester in civitate septentrionali Americana Vermont sito, patre Henrico Mitchell, matre Catherina e gente Hubbard, quos adhuc superstites pio gratoque animo veneror. Fidei addictus sum evangelicae.

In schola elementaria in oppido Allegheny in civitate Pennsylvania sito literarum elementis imbutus, inde ab anno LXXXVI per quattuor annos scholam cui nomen est Lyons Collegiate Institute in Novo Eboraco frequentavi, quam ad urbem una cum parentibus migraveram. Anno aetatis quinto decimo in collegium Universitatis Neoëboracensis receptus, artium liberalium studiis per quattuor annos me dedi, et examine superato anno h. s. XCIV gradum artium baccalaurei adeptus sum. Deinde per bis sex menses in studia theologiae in seminario, quod anglice Union Theological Seminary vocatur, philosophiae in Universitate Neoëboracensi incubui.

Tum in Germaniam profectus bis sex menses Halis Saxonum studiis theologicis et philosophicis me dedi. Deinde patriam reversus philosophiam in Universitate Neoëboracensi tractavi, id quod per proximum tempus adhuc persecutus sum, et ibidem munere socii docentis per tres annos functus sum. Magister in artibus a. h. s. nonagesimo septimo promotus sum. Iterum in Germaniam profectus Halis per sex menses versatus sum.

Praelectionibus interfui virorum illustrissimorum:

Novi Eboraci — in universitate,

Baird, Ellinwood, Hering, MacCracken, Russell, Stevenson, Stoddard, Weir; in seminario, Briggs, Brown, Jagnani, Hastings, Mc Giffert, Prentiss, Vincent.

Halis:

Beyschlag, Conrad, Droysen, B. Erdmann, Iries, Haupt, Haym, Kähler, Kautzsch, de Liszt, Loofs, Riehl, Stammler, Uphues.

A. h. s. nonagesimo septimo per duos menses scholis in Universitate Chicagöensi interfui virorum clarissimorum Dewey et Tufts.

Ut exercitationibus interessem benique concesserunt viri noblissimi Conrad, Dewey, Haym, Loofs, Mac Cracken, Riehl, Tufts, Uphues, Weir.

Quibus omnibus viris optime de me meritis summas nunc ago semperque habebo gratias.

141 M13
MacCracken
Johnathan Edwards

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
10106789999